

شرح العقائد



## حاشية الكستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

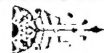
الحمد لمن وجب له الوجود \* كما وجب له السجود \* أفاض به الجود \* ففاض عنه كل موجود \* على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام \* رحقائق الشرائع والاحكام \* والصلوة  
ازكى ما كان \* على اشرف من وجد في بقعة الامكان \* وعلى آله البررة الكرام \* وصحبا به  
الخيرة العظام \* مالا لآلات القور بالغور \* وتلا لآلات النور في الدور \* وبعد \* فهذا عقد  
من الفرائد \* علقته على شرح العقائد \* للعلامة مسعود التفازاني \* اسعده الله بفوز  
الاماني \* نظمته باقتراح جمع من الاخوان \* وخلص الخلان \* واعتنى بهذا الكتاب \*  
من هو بمنزلة الباب \* من اولى الابواب \* اكمل الورى \* واكرم من فوق الثرى \* لميز  
ولم يرو من يدانيه في الفضائل \* ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل \*  
بوادر بدياته. نهاية افكار الفضلاء \* ونوادير كننه بضاعة مصاقع الخطباء \* لا يدكر  
فن الاول فيه قدم راسخ \* ولا يسمع رأى الاو بحكم رأيدله ناسخ \* لوفاضله ابن سينا \*  
لفضله مهينا \* ولوعاصره سبحانه وائل \* لما سمع بفصاحته من قائل \* واو خطب يوما  
لفاظ \* قس بن ساعدة قبل ان فاض \* واو كان اياس في زمنه \* لما ذكر الناس من زكنه \*  
واو ساجله حاتم في سخاوته \* لسجل حتما على غباوته \* ولو بارزه عمرو بن هند \*  
لبرز عمرو في معرض فند \* قدوة للطائفتين \* اعيان الملة \* واركان الدولة \* واسوة  
في الفضيلتين \* ما يقضى بالقوة النظرية \* وما يتنى على القوة العمالية \* باسط بساط الامن  
والامان \* ما هدمه اعدال الاحسان \* الصاحب الاعظم \* والملك المعظم بدر الدنيا  
والدين \* فخر الملوك والسلاطين \* لازال مسعودا \* وكاسمه محمودا \* ولحوز الملة  
ركنا ركينا \* ولبصه الملك حصنا حصينا \* واعلام العلوم تعاونين عنايته على فرق  
انفر قددين \* والوية الولاية تسعوي بحسن كفايته الى سمك السماكين \* وظهر كفه منها  
مورودا يزدحم عليه شفاء الصناديد والاقيل \* وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه  
شباب المنى والآمال \* فلقد عم العام \* باشمال الانعام \* واقد خص الخاص \* باجل  
الاختصاص \* لكن الزمان الظلوم \* والدهر العسوف العسوم \* قد عاقنى

عن الاستسعاد بخدمة الله والاحتفال بترتبة عتبة \* ولم يحفظني من جزييل ناله \* وجبل انضاله  
واسباله \* الاشفا من جرف هار \* لايسد ثلم خار منهار \* ولا يشعب صدع بال ذى  
انكسار \* فكنت برهة من الزمان \* واما منيدا ابلا في فيه الجديان \* انحزن حيناً  
واتأسف \* واتأوه طورا ولتلهف \* واتملل بلعل ولت \* واتملل حال بهذا البيت  
﴿ شعر ﴾ «وبذر اضاء الارض شرقا ومغربا \* وموضع رجلى منه اسود مظلم» واجبل  
نظري في واحد من العمل \* ينظمي في سلك حصانة من الجدم والخلول \* وكان  
التفكير يكدى والتدبر لا يجدى \* لاله من الشان \* وارتفع المكان \* مع ما في من اتضاع  
المال \* وعدم اتساع المجال \* حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق \* وان  
لم يكن مما لاق بنظره اوراق \* لكن المرجو من سعة ساحة كرمه \* وفسحة باحة محاسن  
شيمه \* ان يعصني عن مواضع زلله \* وبعض الطرف عن مواقع خلله \* ويعذرني  
فيما لم يصيب فيه سهامي \* وان لم يصل الى تحقيقه فهمي \* فاني لقصور

باعي عن امر التصنيف  
مقر \* وعلى هذا الاعتراف  
ما حيت مصر \* على ان  
الامر لله يفعل ما يزيد \*



شرح عقائد



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله

وينقص من خلقه ما يشاء \* ويؤيد \* وهو المسئول لبيل الرشاد \* ومنذ المبدأ واليه المعاد \* وها  
انا اخوض في المقصود \* باذلا كنه الجهود ( قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ) بدأ  
كتابه بالسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعلا  
بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي  
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدر به  
وتجعله بادي بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بياق عملك على ما هو الشائع  
المتبادر من بدئ الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل اهل الحل  
والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحدين تمارضا اذ  
العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبدء اللصاق مشله في تلك بداء واقسمت  
بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز جعلها على الاستعانة  
انتهى اما تصدور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها  
خدا ج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة  
مستعان بها في تمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه  
حسا وشرعا تيسير على العباد وصونا لذكرا لله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لان بناء



الملازمة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع في حيزه او مفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون الذى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملازمة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقايقها فاقى بالحمد الذى هو الوصف بالجليل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عزيا متدا فلا يخفى ما فيه وقد

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته .

اجيب عن حديث التعارض

بوجوه اخر غير طائفة لان طيل الكلام بذكرها ( قوله المتوحد بجلال ذاته ) « المقدس » اى المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استعمل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الخليم اى باغ اقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل البناء في بجلال ذاته للملازمة من ضيق الفطن في معرفة الالفة حتى أبدع بعضهم لفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بأنه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استعجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد ( قوله وكال صفاته ) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكالها دوامها وعمومها وعدم تناهياها على ما سنقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به ( قوله المتقدس ) أي المتطهر  
والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر  
واراد بنوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقتدار من الشوب بمعنى  
الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثرت فيه بكي استعملت فيا حصل بالوسم  
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى  
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان ( قوله والصلوة ) لما كانت سعادة  
الدارين منوطاة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي  
صلى الله تعالى وسلم ووجهه الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة  
عليه اصالاة وعليهم تبعاً من روادف حجة تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي  
من سطع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن  
وبالحجج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع  
تعددتها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق النواطئ ولوادعاء وكذا

الحال في واضح البينات  
وضمير الحجج والبينات  
راجع الى النبي ورجوعه  
الى الله كاتوهم بعيد في اللفظ  
ركبك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته  
والصلوة على نبينا محمد المؤيد بساطع حججه وواضح  
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق ووجهاته  
وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي  
الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيتحل  
الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق ووجهاته اشارة  
الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز  
الى مباحث الامامة فتحص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على  
الترتيب المتعبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة  
الاستهلال ( قوله وبعد فان مبنى الحجج ) اما ان يكون معطوفاً على ما قبله عطف قصة على  
قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم  
من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى  
على توهم اما اما اجراء للموهم مجرى الحق واما ان يكون مفصولاً عنه فصل الخطاب  
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها  
وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اموترينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب في شيء بل ذلك فذلك لما سبق وضبط اجمالاً بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة امتازاً كيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل الجمل الواقع في ذهنه فتأمل ( قوله واساس قواعد عقائد الاسلام ) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لدوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال سالحة والاعتقادات كما سيحى منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها ونما كان هذا الفن لاساسها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكية التى يتوصل بها الى معرفتها وسنقف على قيمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان ينزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشارة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالفسير

واساس قواعد عقائد الاسلام \* هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام \* المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام \* وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام \* قدوة علماء الاسلام \* نجم الملة والدين عمر النفسى اعلى الله تعالى درجته في

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرّف الكلام بأنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تترك الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون بتوجيه الكلام ( قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام ) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه لا لفرى في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبار بينه وبينها على ماسيحى تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام تسمية لها يعرف بها علامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة ( قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كان المنفعة الثمانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعها والياب جمع غييب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن ( قوله وان المختصر ) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام المالك العظيم والمنقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والذين والملة محمدان  
بالذات متغايران باعتبار ان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى  
يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويحتجون عليها يقال له ملة يقال  
طريق عمل اى محبوب منسلك وملاك الثوب اذا خطت الحياطة الاولى وجمعت قطعه  
( قوله دار السلام ) هى الجنة سميت به لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قل الله تعالى  
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة  
سلام قول من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله  
عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الدرجة الاولى اسم من التسليم بمعنى

دار السلام \* يشمل من هذا الفن على غير الفرائد \* ودرر  
الفوائد \* فى ضمن فصول \* هى للدين قواعد و اصول \* وائشاء  
نصوص \* هى لليقين جواهر و فصوص \* مع غاية  
من التفتيح و التهذيب \* و نهاية من حسن التنظيم  
و الترتيب \* فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل بجلالاته  
وبين معضلاته \* وينشر مطوياته و يظهر مكنوناته  
مع توجيه للكلام فى تنقيح \* وتنبيه على المرام فى توضيح \*  
و تحقيق المسائل غب تقرير \* و تدقيق للدلائل اثر تحرير  
\* و تفسير للمقاصد بدمتميد و تكثير للفوائد مع تجريد \*  
طاويا كشمع المقال \* عن الاطالة و الاملال \* و متجاوبا  
عن طرفى الاقتصاد الاطناب و الاخلال \* والله الهادى  
الى سبيل الرشاد \* والمسؤول عنه لنيل العصمة و السداد

بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين  
الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعظم اصول على القواعد قرب من التفسيرى  
واثناء الشئ تضاعفها واحدا فنى يقال انفذت كذا فنى كتابى اى فى طيه و اراد  
بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى  
ما شأنه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار  
مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق  
من اغصانه ولم يكن فى لبه و التهذيب التطهير ( قوله فحاولت ) اشار بالفاء الى ان ما بعدها  
اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

التحمية وفى الوجه الثانى  
مصدرس وفى الوجه الثالث  
يحتلها لكنه استعمل بمعنى  
التسليم من النقايس او بمعنى  
المسلم فى الاولى والعقبى  
( قوله يشتمل من هذا  
الفن على غير الفرائد )  
غرة كل شئ اكرمه وهى  
فى الاصل بيضاء فى جهة  
الفرس فوق الدرهم وفرائد  
الدرر كبارها واحدها فريد  
واراد بالنصوص العبارات  
التي ينفرد كل واحدة منها



والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتديق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها وان كان ما بين الخاصة الى الخلف وهو انصر الانساع يقال فلان طوي عن كشيحه اذا قطعك كاشته اخرج وذلك عن داخله ويقال طويت كشيحي على الامر اذا اضمرته وسسترته والتجافي التبداء سوارا بالانطباق الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه ( قوله وهو حسي ونعم الوكيل ) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة النعالية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسي وعطف الجملة على المفرد وان صرح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على اندلادله من تأمل لتوجيهه وتامل لتوجيهه ولقد صرح بانك فيما نقل عنه حيث قل المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في الماطوف مبتداً

### وهو حسي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبراً عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبراً للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بالانحذور ووجه العطف الثاني بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا انحذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في انصح الكلام قل الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا ياتى الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصاً بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعرو ابوه بخيل وما احوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المنسرب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبراً عما بعده يعرف ذلك من له دربه في معرفة اساليب الكلام

( وقد صرح )

وتدبر حبه المتعرض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما يده خبره كما هو الظاهر المناسب للقيام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول صررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتسببه حالا ه قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وتقدر حوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قل الشاعر ه بحسبك في القول ان يعلموا بانك فيهم غنى مضرة وفي الحديث بحسب ابن آدم امكالات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جد او عرو وبخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فاهذا حال معرفته على المسكنة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

اعلم \* ان الاحكام الشرعية

صاحبه وبعد الاتيا والقي فهو انشاء لطلب الكفاية

لما ذكره واخرى بحمله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بلي في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقف لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المتبعة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الانزام على الشارح بناء على ما قال من انه رده هذا العطف وقد يقال الواو الاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام \* هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام \* وما يتعاق به من النقص والابرار \* ولذيل البحث بعد طويل \* وتحقيق الحق فيد يقتضى مجالا فوق مجالنا ( قوله اعلم ان الاحكام الشرعية ) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزة لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدعها مسان الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجبر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود واراد بالاحكام الذب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا ( قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ) اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والالتيان به على وجه مخصوص بثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومتحقوها وان كان الانسان ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الابتكاف بعيد وتعرف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعلمية لتعلقها بالعمل واقتحام لفظه الكيفية مما لاحاجة اليه	منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام اليها وبالثانية
---	--

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لاصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه ( قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ) اي يكون المقصود هو الاعتقاد بضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبني الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به ( قوله والعلم المتعلق بالاولى ) اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى وضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات من شرع معنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشارعية على ما هو المعنى الاصلى

لشريعة وإلى مطلق الأحكام لاذكره الشارح من تبادل الفهم اليها عند إطلاق الأحكام (قوله وباللانية) أي التصديق المتعلق بالأحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الإجماع من الأحكام الاعتقادية كما سرح به في الموضع مع أنها من مسائل أصول الفقه واجيب بأن ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين في مسألة وفيه بحث فإن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الإجماع من مسائل علم الأصول بل الحق أنها من مبادئ الكلامية إذ هو العلم الأعلى الذي ينهى إليه العلوم الإسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمجروح عنه في علم الأصول هي العوارض اللاحقة له في إفادة الأحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحثية (قوله ولما كانت) شروع في بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من أنه من محدثات الأمور واحداث

لما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام شر الأمور محدثاتها وأياكم ومحدثات الأمور ومن أحدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله أنه إن أردت أن تبحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات ولما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً وتقدير مقاصدها فروعوا وأصولوا إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات

والقرآن مشحون به وإن أردت أن الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه أمر حسن قد مرس إليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الأدلة المنصوبة والإمارات الموضوعة للأحكام النّهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكية المسماة بالفقه حاصلة لأحاديهم وإن لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة فإن الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على أهله رعايتها وإن لم يكن الشأن فيها سلف ذلك (قوله لصفاء عقائدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقائع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لالتخصيص إذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل ذهن الحكم المعلن بماذا أورد عليه من غير توقف ولأن تنظيم الكلام على أحسن النظام وتنسيقه



على اكمل الانظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للنظر العارف بأساليب الكلام ( قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدمات لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين ( قوله والاجتهاد والاستنباط ) لاستخراج الاجكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما ين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنبلى بعد تصادم الآراء

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

( قوله وسموا ما يفيد الخ )  
اي سموا الملكية التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

عن ادلتها ولو بعد حين ( قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا ) أى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيا والمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤا تاما ( قوله ومعرفة العقائد ) اي وسموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكية الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكية الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكية لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم بما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان علما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب \* الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة \* الثانية استحضارها اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصلها منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا باقياس اليه \* الثالثة ان يحصل له ملكة استحضارها بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحددها حدو حد بل تتكرر بتكرر الوقائع وتزايد حسب تزايد الجواهر فلا يرجع حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التمييز التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدءا قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بفضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضارها مجراه وسموها باسمهم ثم انهم ربما تساهوا فاطلقوا اسماء العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه المتعلقة بالظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتخلص لك من ذلك ان اسماء العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسماء تقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم امام ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها به ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلان جمع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجع حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد  
 التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما تضمنه العادة بامتناع حصوله بدون معرفة  
 كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالاسم اظهر لان  
 الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا كان  
 ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخرج عن الاستمرار به في الاصولين  
 لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العليين  
 وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأتى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين  
 وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكها  
 بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق بالامسائل وادراكها لانها الموجودة  
 في العبارة والكتابة لان الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لان الملكات  
 يرد عليه ان كلامه لم يشمر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون  
 معناه ان المعلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتوا بتدوينها وتبويبها

وتميز كل واحد منها  
 باسم خاص اعني اغناسهم

لان عنوان مباحثه

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو كان  
 حاصلا لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كلام  
 عدوا باسمى مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل  
 واحد مما سمى باسم العلم يجزى بجزى بيان تسمية ما عدا به لشهرة حال هذه التسمية  
 فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقينه ثم ان جعل المسمى والمعرف نفس المسائل ما ياباه  
 قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد اعلمه مما لا يخفوه به محصل القول بان المسائل  
 لكونها متروكة بادلها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد  
 كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في  
 شيء من استعمالاتهم وكذلك يأتى جملتها عبارة عن ادراكها اذ لا شيء لا يفيد نفسه  
 والتعريف لتبويبها باعتبار ما بين الشيء ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه  
 وصف من الخوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم  
 لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور  
 الوجه الصحيح او بان المراد الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق  
 بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفة على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص  
 لو سلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما نحن في (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله ﴿ قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه ﴾ فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اکتفی بلضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة ﴿ قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ﴾ فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى اكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بايقاع الخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مال الوجهين واحد فقد سها ﴿ قوله ولانه اول ما يجب من العلوم ﴾ يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا ووجد الاحتمال ان بعض المتغلبه قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثه وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيستد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعده من العلوم كما يقال الاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزا له عن غيره فصار علمه ﴿ قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثه ﴾ وذلك لعدم وضوحه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيدبى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بما كانوا يفهم من ظاهرها الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد ﴿ قوله ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية ﴾



يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها القيمة هو العلم الموسوم بالكلام عند

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرران صرتك الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا باذيل الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمة الله عليه لاساتذه ابى على الجبائى ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب امتنى صغيرا وما أبقيتنى الى ان اكبر فلو من بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثانى يارب لم لم تمنى صغيرا لئلا اعصى لك فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهمت الجبائى وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الوجودية القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يشب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او ان نار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو

سلم صدق الفصولة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب «فسموا» ومعنى كثرهم ما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب ( قوله فسموا اهل السنة والجماعة ) قال رحمه الله المتهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النجى عليه السلام والجماعة اى طريقة العبادة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضى تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي خنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة ( قوله ثم لما نقلت

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشرعية فخططوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلاسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

الفلسفة ) هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والذاتان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هدهد وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه او هاهمه وزلت في مبادئ اقدامه وصار تلك الاوهام شبهة على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جبر ذلك الى ادراجها وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله رفع في تدوين  
موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة  
بأمر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استئناسها  
اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه  
على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات  
العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهي انه قد اتضح لك مما  
سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين  
علم الفقه هو التمهيد لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها  
اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون

لا أحدهما موضوع معين  
يبحث عن اعراضه الذاتية  
على الوجود المعروف وانما يلزم  
ذلك في العلوم الحكمية  
حيث اراد علماءها ضبط  
احوال الموجودات بقدر  
الطاقة البشرية فعملوا كل  
طائفة من تلك الاحوال  
متعلقة بشيء واحد او اشياء  
متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا  
او من جهة واحدة علما على  
حدة تفرد بالتدوين والتعليم  
فجاءت علومهم متمايزة  
بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية  
وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه  
الحجج القطعية المزيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل  
عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصب  
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد  
عقائد المسلمين وانحائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض  
المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما واصل الواجبات  
واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال  
بوجوه المحدمات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته  
وافعاله ثم منها الى سائر التسميات ناسب تصدير الكتاب  
بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض  
وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود  
الاهم فقال

في العلوم الادبية فاذا امتعت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فوجدت فيها «قوله»  
قولاشافيا ومنه لا عن شوب الكدر صافيا فاغليس فيه كثير باس فتدبر لاصابك من رؤس «قوله»  
رئيس العلوم الدينية «لنفاذ حكمه فيها» «قوله» وغاياته الفوز «فان الاعتقادات اربعة شجرة  
للسعادة بالذات وبما يقضيها من عمل الصالحات» «قوله» وبراهينه الحجج العقلية «لما عرفت  
من ان الواجب في مسائله هو اليقين وان لا يكتفى فيها بالظن والتخمين» «قوله» انما هو المنسب في  
الدين «جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف «الاولى من هو متعصب بتعصبه

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه <sup>١</sup> والثانية من لم يرق فطنة تفي  
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه فغذى الى التشكيك في قواعد الدين فليه ان يسم بسمه  
العاجز <sup>٢</sup> ويتدين بدين العجائز <sup>٣</sup> والثالثة من هو معوج في الدين <sup>٤</sup> فخطى طريق اليقين <sup>٥</sup>  
فعرضه من الاشتغال بمقاصده <sup>٦</sup> التمكن من ابطاله وورده <sup>٧</sup> والرابعة من يتوغل في الخوض  
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة <sup>٨</sup> فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من وراءه (قوله قال اهل  
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبره عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم  
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة  
بل المراد هو التعريض بان الخالف في هذه المسئلة بمطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر  
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه  
مما يبا به قول المص فيما بعد والا الهام ليس من اسباب المعرفة بحقيقة الشيء عند اهل  
الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابلته وكان الصدق

(قل اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق  
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار انتمائها  
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فتمتع  
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يشرق بينهما  
بان المطابقة تعبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق  
من جانب الحكم فعنى صدق الحكم مطابقة للواقع  
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

قريبا منه في اغلب  
استعمالاته مفسرا بما فسر  
به الحق ومستعملا  
في الموارد المذكورة كان  
مظنة ان يتردد السامع هل  
هما مترادفان وهل بينهما  
تفاوت في الاستعمالات  
وان مقابلته ماذا فاور دكلمة

اما زالت لتردده وتنصيلا للمجمل للواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوت في الاستعمال بان  
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخرى استعمال الحق في الكل على  
السواء وان مقابلته هو الكذب على ما قد ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر  
ولهذا قال وقد يشرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث  
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان  
كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل ان الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم  
بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يحول الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله  
ركونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى  
الحق والحكم في هذا الاعتبار جعل املا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفقان



متلازمان للماعلم ان صيغة المفاعلة المشاركة بين الاثنين ( قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء  
هو هو ) جبل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب السابق  
وفسرهما بما يعي الكلي والجزئي وتقديم النظر للخصيص اى به وتحدده لامع غيره فخرج بذلك  
جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار  
الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده  
يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو  
لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه ( قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن  
تصور الانسان بدونه فانه من العوارض ) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما  
يدنا او غيره فقد يمكن ان يتصوره تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرله  
وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن  
ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك  
فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كالحيوان  
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب  
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض  
وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة حقيقة  
وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

انه يمكن تصور الانسان  
بدون تصور عوارضه  
فقد التصور بالكنه اذا  
التصور بالوجه يمكن  
بدون التصور للذاتيات  
ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشيء »  
تصوره فاجاب اولابما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم  
على وجه الاخطار فيمكن تصور بدونه في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان  
تصور اللازم فانك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسباب  
موجب له والاملاجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك  
من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم  
التي وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا  
لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزمه والاعم تصوره كاحد المتضايقين  
بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزمه الا بتقدم تصوره كالمملكات بالنسبة الى  
اعدامها ( قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة ) اى في ضمن افراد  
حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق  
( قوله وباعتبار تشخصه هوية ) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود والخلق ايضاً (قوله والشيء عندنا الموجود) اي هما متساويان صدقاً واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لا مترادف بينهما الا ترى ان الامكانيات محتاجة في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في شقيتها فان كل شيء شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلاً ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظراً الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شقيتها ولا يفيد حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تقررهِ في الخارج يقلله موجود وباعتبار امتيازهِ فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفية عن الوجود صرح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشيئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضاً بديهي خلافاً للادام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعماً منه بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصويره (قوله فان قيل) حاصله

والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابو النجم وشعري شعري» على ما لا يخفى

ان الوجود اما مرادف للشئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية لغو ومخلص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا اموراً متفرقة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فيخرج نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهياً فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وحوده

او عدمه اولا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجزده فرضا فبرغمه  
بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس  
مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نبر عنه  
بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالفهوم من لفظ الثابت ما تصنف بالفعل  
فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من  
يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى وشعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما  
بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر اكن ليسا راد من محولهما فغوبه الظاهر بل ما يدل  
عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده لله درى ما احسن صدرى  
تنام عيني وفؤادى يسرى مع الغاريت بارض قمره ولقد كشفنا بوفيق الله عن حقيقة  
الحال وجلية المقال من غير لجة ولا جمجة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا  
الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

اتصاف الموضوع به بحسب  
نفس الامر او بفرض  
العقل والسر فى ذلك ان  
كل قضية تشتمل على  
عقدين عقد الموضوع وهو  
اتصاف ذات الموضوع  
بالعنوان وعقد المحول  
وهو اتصافه بوصف

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة  
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك  
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه  
جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ  
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلماء) اى  
بالحقيق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق)  
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقده وال جواب  
الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون  
كذلك بل امالا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلى فيكون الحكم اذذاك  
مفيدا بدنيا محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة  
او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق  
بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم  
من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه من يدع القول  
ما قيل ان اللام ههنا لاستفراق الانواع بمونة المقام وستقف على ما دناه الى ذلك  
(قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء  
وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصورا لما هياتها وتصديقها بها  
وباحوالها حاصل لنا ولا يفتى فسادا فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضام حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخييف كما توهم ( قوله والجواب ان المراد الجنس ) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا باقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعارض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب

شئ لا مستند له والشارح عند برئى وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعارض والمحجب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان جنس الحقائق وجودا

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها ( خلافا للسوفسطائية ) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديما او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شك وشاك في انه شك وهم لجرا وهم اللادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزمان انه

في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها حقيقة ردا لما ذكره السوفسطائية من نفىها رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو مسلم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بما تمسك في المط وهذا هو التيق الذي قد علم عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطئين خبط عشواء ( قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء ) ويزعم انه ليس ههنا مقدمات حقيقية ومقايضة فضلا عن انصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة اوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلم الحقيقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصويرية والمساكنات المتكسفة بها ( قوله ومنهم من ينكر ثبوتها ) هم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادريّة امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم \* والناس الحال عليهم \* والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلظة كاسدة وما احسن قول من قال \* وان لم يصدق في ذلك المقال \* لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه ( قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفي هو الموصوف بصيغة النفي واذا لانقي فلا تصناف لشيء من الاشياء به

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي وتصنفه الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من المساهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق للعنادية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك ماذكر ولهذا كان هذا الدليل قايماً

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا لضرورات منها حسيات والحس قد يغلب كثيراً كما حول يرى الواحد اثنين والصفراوي تجد الخلوصاً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبهة فتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

برهانها صالحاً لابطال مذهب الخصم للاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً لا ينافي به لاماتوهموا من انه قياس تجديلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح به آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفهم قوا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظناً منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباشتراطها لمطلوبهم وبحقيقة نفي نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك انزام على الظاهرتين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرز في صدر البحث ( قول والحس قد

يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كدسبة الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض المواضع باعتبار انه معاوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلظه وعدم الاعتداد بشهادته فيالم يظهر فيه غلظه اذ لا شهادة لثم ( قوله لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط ) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهيته جازم بذلك فسهو ظ ( قوله والاختلاف في البديهي ) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في جلها الى

انظار دقيقة فجبوا به ان ذلك غير قاصح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهيته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى الحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لخدعة المتعلم وجذبا بجمع الافهام القاصرة في مظان الزوال ( قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور )

لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالتفوا والخلف في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف ذات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق ان لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يجتزئوا وسوفطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفاء معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفاء اى محب الحكمة ( واسباب العلم ) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصدقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قواهم

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كاقال الابام من انه بديهي ولا كاقال بعضهم من انه يعسر علينا لتخصيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضممار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما نطعمك عليه في موضعه ( قوله ويمكن ان يعبر عنه ) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صبح ان يسمى بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كاهو المتبادر لاماهو بالقلب او ماهو خلاف الذبيان ( قوله فيشمل ادراك الحواس ) وهو الموافق للمذهب



اليه الشيخ الاشعري من ان ادارا كهما من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف والذات (قوله صفة توجب تميزا) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولات الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصارت تفسيره ما ذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجعا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطأ والمصيب اذ يجامعه تجوز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فاندلج بقى معه تجوز النقيض لافى الحال لكونه جازما ولا فى المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فاندوان كان شاملا  
لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبعد \* وتفصيل جملة ما قيل فيه . وتميز غنه من سمينه ببيان فيه يستدعى مزيد بسط للكلام \* يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من لآعيان الخارجية كليا كان اوجز ثابا وقد مر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالآعيان من قبيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاخراجها ومن قال به اطلقه لادراجها فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالآعيان الخارجية كما اذا علمنا بيضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغالطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضاعندا لكن يصح تعلق العلم به لاتفاق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن مطابقتها للامر الخارجى  
وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحيل فيهما ( قوله وللتصورات بناء على  
انها لا تناقض لها ) اى لمناقضتها على ما صرح به فى بعض كتبه . ولانه لا تناقض حقيقة  
بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب صرتفعا عند الجهل والشك والمتناقضان  
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على  
ما زعوا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعوا مطية الكذب وقد صرح به  
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف  
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صاهلا اناهم الا ان يقال  
انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلم مشروطا  
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا لشكل واعلم ان ادراكك القواعد ما قيل من ان نقضى  
المتساويين متساويان ونقضى المتباينين متباينان ونقضى الاعم اخص وايضا عكس  
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محولا فيلزم  
على ما ذكر بطالن الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

وللتصورات بناء على انها لا تناقض لها على ما زعوا  
لكنه لا يشمل غير اليقينييات من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشئ  
بوجه ما تصورا علميا  
مشروطا بالتصديق بثبوته

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض  
لكن التصديق مسبوق بالتصور فانما لاما الدور او التس على انك قد عرفت  
ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل  
بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ التصورات فى القضايا  
المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود  
موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محولاتها على انه يمكن  
ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات  
التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا  
او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها  
على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما  
البتة واما قوله بوجوب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اوجب عنه بان  
التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا مكان  
او تصديقا فله ارتباط عقلى بمعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لأنكشافه عند العالم ولا يمكن أن يكون سببا لانكشاف غيره أصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليتك من احراء الاحكام عليه ولا يشك أن كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فإن المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائنًا بل كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر أو ارتفاعها وهما طرفا نقیض أحدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن أن يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها فإن كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لأن كل واحد منهما إنما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعبرة فانضح أن كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات وأما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق أن لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فيه أصلا لكنك اخطأت فزعت أن المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ إنما هو

ينبغي أن يحمل التجل على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن ( الخلق ) أي للمخلوق من الملك والانسان والجن بخلاف علم الخالق

في هذا الحكم الضمني الاجالى  
لا في التصور وكشفه لا يقال  
قد يحصل مفهوم الحيوان  
الصاهل في الذهن فيجمل آلة

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويحمل آلة للملاحظة افراده فانه « الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالحكم عليه ههنا هو زيد وعمر ووبكر فيكون الحكم صادقا قطعاً مع أن تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن أن يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لا نأقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فإن حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة للملاحظة فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما أنك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فهنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى معناه فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظة في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا هذا الاطناب عن حقايق هي اب الاباب ودقايق تميز

القشر عن الباب ( قوله ينبغي ان يشمل التجلي على الانكشاف التام ) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة الفعل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله ( قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلماذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب ( قوله والاقل العقل ) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بما تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للدراك

في الجملة ( قوله كالنار للاحراق ) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك قبل من الافعال والمدرك فاعل والاقل العقل مبدأ القول والنار مبدأ التأثير والايحاء على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة الالهام الاما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها نسبة القول والحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ( ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ) بحكم الاستقرار ووجه الضبطان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والاقل العقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقة واجماده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم به بطريق جرمي المادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخس والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والأعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق ( قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق ) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الماعل لافي قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمامه الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمامه العلة المادية ( قوله هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المنفضى في الجملة وهو غير مخصص في الثالثة لكن الغرض الكلاسي غير متعلق بتحديد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصل هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاسفة فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يخصص له ترك النظر في شيء هو من جهتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار \* ولا للفيلسوف من الغرض لها بدو خيار \* وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ للمعرفة من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات \* بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قرلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على الغرض

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لا تثبت في ثبوتها ولا في نفيها بعض الادراكات ولا مجال لجل السبب في تلك الادراكات هو العقل اثبوتها في البهائم دونها فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اي في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البدنيات

عقب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة السمائية بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحدسيات والتجربيات والبدنيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السموميا سهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (حس)

والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلا يحتاج كل منهما الى قياس حتى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعاً وعطشاً) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهمها كادراك الشاة في اللذث معنى موجبا للنفرة وفي السمكة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما ينشأ من الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكل الحواسيات فان مبادئها من المشاهدات ( قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها ) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتشتعل بالآلات المذكورة ( قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية ) فان مبناها على مجرد النفس وتكون العلم بمحصل الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في الجرد وانه لا يكون الواحد مبداً لأكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين ( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كافي الملموس ولهذا قالوا ووصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجها بان يدرك اولاً ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده ( قوله بمعنى ان الله يخلق الإدراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية ( السمع ) وهى قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك ( والبصر ) وهى قوة مودعة في العصبين الجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة ( والشم ) وهى قوة مودعة في الزائدين النائتين من مقدم الدماغ الشبهيين بحملتي الشدى يدرك بها الروائح

عند ذلك ) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كاي زعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كاي زعمه الفلاسفة ( قوله تتلاقيان ثم تفرقان ) امان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحديقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحديقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنظم على كلام المذهبيين ( قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف والالتصيب والنقش والاستقامة والانحناء والتعذب والتعبر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والمبوس والتقطيب والكارطوبة واليوسة



وكالتقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس  
البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عديميا لان الغرض تعديد  
مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه المضئ واللون فقط وما  
عداهما انما يدرك بواسطة هما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات  
عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات ( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة )  
عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلاسفة فلعل ذلك الهواء

لا يخلو عن امتزاج من العناصر  
وتفاعل فيما بينها يقبل به  
مزاجا ما يستعد بذلك لقبول  
تلك الكيفية بل ولا يخلو  
في الاكثر عن مداخلة اجزاء  
كثيرة متخللة من ذى الرائحة  
حتى ظن ان الكيفية المشمومة  
هي كيفية تلك الاجزاء البتة  
لكن الحق ان التشم يحصل  
بالطريق الاول ايضا  
( قوله بمخالطة الرطوبة  
اللاعابية التي هي في الفم  
بالمطعوم ) فاما ان تتكيف  
تلك الرطوبة بكيفية  
المطعوم وتصل الى الذائقة  
فيكون المدرك كقيمتها  
لا كينية المطعوم واما  
ان تصل اجزاء من المطعوم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة  
الى الخيشوم ( والذوق ) وهي قوة منبهة في العصب  
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة  
الرطوبة اللاعبة التي هي في الفم بالمطعوم ووصولها الى  
العصب ( واللسان ) وهي قوة منبهة في جميع البدن يدرك بها  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند  
التماس والاتصال به ( وبكل حاسة منها ) اي من الحواس  
الخمس ( يوقف ) اذ يطالع ( على ما وضعت هي ) اي  
تلك الحاسة ( له ) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلاما من  
تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات  
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك  
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه  
خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى  
من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف  
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل ليست الذائقة  
تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة  
تدرك بالذوق والحرارة باللسان الموجود في الفم واللسان  
( والخبر الصادق ) اي المطابق للواقع

بدرقة الرطوبة اللاعبة الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان »  
على قياس ما قيل في الشم ( قوله وهي قوة منبهة في جميع البدن ) اراد به جميع ظاهره اي جلده  
كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكيك والرئة والطحال والكليتين على  
ما صرح به في الكتب الطبية ( قوله من غير تأثير للحواس ) لاعلى وجه اليجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو تنون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز ( قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولاً تطابقه ) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقاً متعلقاً بوقوع النسبة المعبرة بينهما اولاً ووقوعها والتصديق كانهت عليه ظل لمعلقة وحكاية عند يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولاً ووقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا لوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونسوخهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولاً وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بما يدل عليه ثانياً وبالعرض من الوقوع والا ووقوع

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان معنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اولاً على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولاً تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة ( على نوعين احدهما الخبر المتواتر ) سمي بذلك لما لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى ( وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم )

تتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر ( قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولاً تطابقه ) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا لوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلم الحقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا وقرع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو بثبوت المسند له وانتفاؤه عنه ( قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى ) والتواتر لئلا يتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اربعين وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلا تنزي اى واحدا بعد واحد واسله وترى  
 (قوله اى لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة  
 الى ان شرط التواتر عددشأنهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كذهب اليه جماعة  
 ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كالشرط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما وجبه الشيعة  
 ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او  
 عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لا اساس له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم  
 مع الجواب عنها في المطولات  
 (قوله ومصدقا وقوع العلم  
 من غير شبهة) يريد انه  
 ليس لبلوغ المخبرين حسدا  
 لا يتصور تواطؤهم على  
 الكذب ضابط معلوم سوى  
 حصول العلم للسامع من خبر  
 هم بلا ارتياب فيه ولا  
 اضطراب فان ذلك اثره  
 ظاهر يصدقه ومسبب عنه  
 معلوم يحققه (قوله والامل  
 اقرب) اى معنى (وان كان  
 ابعد) اى لفظا اما الثانى فلفظ  
 واما الاول فلان ذكره هذا  
 التقيد على ذلك التقدير يكون  
 حشوا بل مفسد الاشعاره  
 بأن العلم بالملوك الماضية  
 فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لابلنواتر (قوله الثانى ان العلم « كالمنية »  
 الحاصل به ضرورى) فان قيل انى يتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر  
 الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق  
 وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا  
 بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصديق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

اى لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصدقا وقوع  
 العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم  
 الضرورى) كالعالم بالملوك الخالية فى الا زمنة الماضية  
 والبلدان النائية (تحتل العطف على الملوك وعلى الازمنة  
 والاول اقرب وان كان ابعدها) امران احدهما ان التواتر  
 موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم  
 بوجود مكة وبغداد وان لم يكن الا بالخبر والثانى ان العلم  
 الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره  
 حتى الصبيان الذين لا هتداء لهم بطريق الاكتساب  
 وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه  
 السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع  
 فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن  
 لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز  
 كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع  
 ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المألف من الشعرات فان  
 قبل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن  
 نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود  
 اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العلماء

فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لابلنواتر (قوله الثانى ان العلم « كالمنية »  
 الحاصل به ضرورى) فان قيل انى يتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر  
 الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق  
 وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا  
 بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصديق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه ( قوله فتواتره ) اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس الثام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتُمون نعمت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان نجت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقل بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فسلم تحق

كالمسنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات ( و ) النوع ( الثاني خبر الرسول ( المؤيد ) اى الثالث رسالته ( بالعمجة ) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لاستربة ( قوله كالمسنية ) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالنسوخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبرائصا منهما ( قوله والرسول انسان ) جعل النبي في شرح المقاصد مرادا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد بالحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غنيا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والتي يعمه من بعثه لتقرير شرع

سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياى بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من بآتيه الملك بالوحى والنبي يقال له ولمن يوحى اليه فى المنزل والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رجا الله فليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

وقل وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه فى مقام (قوله المعجزة امر)

يعم الفعل كفتق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة والتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باسرها احد يخلقه الله عقيها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصده) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلة تعالى او مايقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

وما يجري مجرى ذلك وإن كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتتمايز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المستشهد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارجا للمادة لا الحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صحت ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليقسب باقواله ولهذا قال خير الرسول دون خبر النبي (قوله وهو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصوله التوصل به اى يمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى الاعوى وحاصله ان الدليل ما يصلح لان

وهو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى العلم المطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايها يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفرقه توصل به ناظر ارم يتوصل بقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وإن كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل انفراد العالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعتراض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحسية مراد في تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمفوض فقوله مؤلف ليعلم به عن قضايها وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير النظرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتثليل وغير البرهان من التباسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة وموجه اخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه



بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطق يوزل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة بالوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فترتب ترتيباً خاصاً فيحصل شيئان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم

المرتبة ( قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم )  
اي لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافي « فالتقطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب ( قوله فبالثاني اوفق ) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفنا لفظياً لم يبالغ فيه بآراء القيود المتميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا وجه لابطلاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان متيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بحجده كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه اوفى احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أي من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي استفاد من يقينه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اي يتيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى تصدى اوجهيه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلافساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تسنلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها ( قوله فللقطع بأن من اظهر الله الخ ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد ( قوله في التيقن اى عدم احتمال النقيض ) هذا هو المعنى الاصلى

فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقه له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بضمومها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع ( والعلم الثابت به ) اى بخبر الرسول ( يضاهى ) اى يشابه ( العلم الثابت بالضرورة ) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات ( في التيقن ) اى عدم احتمال النقيض ( والثبات ) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

للتيقن يقال يثبت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المقيده ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بدهييتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل ( قوله او بغير ذلك ان أمكن ) كالالهام  
او السماع منه عليه السلام في المنام كاذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته  
واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله ( قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله )

الاول ادراك تصويري  
يحصل للنفس بمجرد السمع  
والثاني ادراك تصديقي  
لحسن البصر مدخل فيه  
ايضا ( قوله بمجرد كونه  
خبرا ) يريد ان المراد بالخبر  
الذي جعلناه من اسباب العلم  
خبر يكون مستبدا بأفادة العلم  
بمضمونه مفصلا ولو بالنظر  
في احواله والخبر المقرون  
بالقرائن في الصورة المذكورة  
انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام  
تساوع قومه الى داره فان  
كلامها يفيد الظن بقدم  
زيد والعلم يحصل من  
اجتماعهما فان قلت فكان  
يجب ان يعد مجموعهما  
من اسباب العلم قلت تلك  
القرائن ليست مما يمكن ضبطه  
اجالا ولا التخصيص عليه  
تفصيلا لكثرتها واختلافها  
واختلاف الطبائع والافهام  
فلم يلتفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم  
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل  
فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام  
كان العلم الحاصل بد ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات  
والحسيات لاستدلالياتنا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو  
العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي  
تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام  
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام  
والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله  
عليه السلام البينة المدعى والمبين على من انكر علمنا وواترانه  
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب  
ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر  
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون  
خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر  
المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند  
تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة  
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة  
للقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون  
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة  
الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام  
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد  
بمجردة بل بالنظر في الدلالة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا  
وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا ( واما العقل )

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بأفادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة »  
يدل على صدقهما وتحقيق مضمونهما اجالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما  
( قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر ) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لا يثبت من سند فلا جاع على قبوله في الحكم التجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول ابناء على ان الحكم التجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه ويحتد في السند ان كان من السنة فالامرط وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لاثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجة الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجة الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل ( قوله هو قوة لنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بحجة الفطرة الاولى زعمه فانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المسمى بقولهم نسيئة اي حجة جبلية يتبها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات ان الحواس

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ( فهو سبب للفهم ايضا ) صرح بذلك لموافقه من خلاف السنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشاك الاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك ائيب بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابد وكيف لم يتبين من قوله تدرك به ثم انهم قد تدارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ومعنى ادراكها للمقولات بالوسائط انها تتأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لمناسبات بينهم ما وبنات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوصل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجهدها وجهدها ( قوله ) فيه من خلاف الملاحدة والسنية في جميع النظريات ) سواء كان في الالهيات او الحسابيات

اول الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة اخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا المنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات مانفتم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا الذي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بماذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

مانقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعوا) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان مذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

بطلان مذهبتنا بوجه من الوجوه كان النظر مغيرا في الجملة وان لم يقدح في الاستدلال « لغوا بوق دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله امان يفيده شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفد عيوم العلم بافادته النظر مطلقا فان التمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزمت اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله انه دور) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسه انما هو ما اشير اليه من ان التمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذ الآلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا ورودا على من قال في الشيء بنفسه تناقض لاثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشيخ الاول

من ترديد السؤال كاختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار  
 للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو  
 الاستعداد للعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد  
 الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في  
 حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله  
 النظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه  
 بهذا العنوان لمخوفا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة  
 ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا  
 استعمال افادة نظر ما لعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوياً ذلك  
 وهذا يفيد بالضرورة يتجى ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا ثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاء الآمدي انضم اليه  
 انه ليس افادته بخصوصه  
 بل لكونه صحيحا مقرونا  
 بشرائطه فيكون كل نظر  
 صحيح مقرون بشرائطه  
 مفيدا للعالم لان الاشتراك في  
 العلة يعطى الاشتراك في  
 الحكم فثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت  
 بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما قيل قولنا العالم متغير  
 وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس  
 ذلك بالمقصود هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا  
 بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعالم  
 وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا نلحق بهذا الكتاب  
 (وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قل امام الحرمين  
 لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه ثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد  
 والخافه والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر الخصوص هو النظر  
 الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو  
 كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا ثم يلتزم ان افادة هذا الـ  
 معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلزم  
 ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما ثبت غيره ثبت نفسه ايضا من حيث كونه من  
 افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم  
 لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على  
 وجه كلي مفروغا عنه لا لا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك  
 في كل مطلوب فلا وتحققه ان المفيد للعالم نفس النظر لا العالم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بذاتها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يفتتح الى حاله ولا الى حال العقيد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية يتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فأنمل والله الموفق والمعين ( قوله ) اي بول التوجه من غير احتياج الى الفكر ( اردفه ) به لادخال التجريبات واخذسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا ( قوله ) فهو لم يتصور معنى الكل والجزء ( بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقدره ) كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي بول التوجه من غير احتياج الى التفكير ( فهو ضروري ) كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل ( وما ثبت بالاستدلال ) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من البتة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على البتة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هنالك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال ( فهو اكتسابي ) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وبكالاصفاء وتقاييى الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالى لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس كالبصائر الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فقد يقال في مقابلة الأكتسابى ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه ( قوله ) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة « فظهر » الاسباب ( والكسب كذا ) الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح جملة على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وجملة على المعنى الثاني اظهروا انسب بول كلامه ( قوله ) ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للمخلوق ( اي لا يكون المخلق ) تمكينا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله



ضروريا لازما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلال ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاختار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذاته والمدوسائر عوارضه النفسانية المعلومه بالوجدان \* فان قلت قد سبق ان الوجدان انيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة وان هذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلال يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصفة الشيء)

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرة هذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاستشغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشيء وعوارضه لا ينيب عن انه فيدوم ادراكه به بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكره على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابنا يراد منه قدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعبر ما بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا بمباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغيرالاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك المبانية له حاصلته في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فنجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذا الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررته وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا ليقين وان كان لا يقصر عن افاضة ظن ما (قوله والعالم اي ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر ان المراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الثن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شيء يعلمه كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «جميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجما فيفيد استيعاب كل جملة ما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة السمتية به كونها من ذوى العلم يختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كالايقال عالم زيد ولاعلى صفة واحدة من صفاته لذلك ولاعلى جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصاح ظاهرا واما اعتبارا لما غير لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحتمل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه جلا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فاما ذهبوا

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لاعمى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافرض وكل منهما حادث لما سنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يميز بنفسه غير تابع تميزه لتمييز شئ آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع لتمييز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لاعمى سبق العدم اى سببا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جبل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم فى ذلك وقد ابطال طرد

التعريف بالسريرقانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السريرقان عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولاخفاً في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا تنقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة ووحدة حقيقتها من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا ( قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه ) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علته فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارده عنده مستقلين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علته فيتم وجوده بوجه

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا ينبغي

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متميزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات ( وهو ) اي ماله قيام بذاته من العالم ( اما مركب ) من جزئين فصاعدا عندنا ( وهو الجسم ) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قعقة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احد ان يصطلح على ما يشاء

فساده ( قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء ) اضاف القيام الى مطلق الشيء بل هو ايماء الى ان تصنيفه عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي ( قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة ) اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وينبغي الطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقين كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعدا فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطها عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء اتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

والتأنيده بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم التأنيده بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحتين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع البعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فتم الطول والعرض والعمق عندهؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا ( قوله بل هو نزاع في ان الخ ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والظاهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح ( قوله وفيه نظر لانه اقل من الجسم ) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والحجامة فزيادة الجسم تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحدا انه اجسم من الآخر فلو ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه اقل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة ( او غير مركب كالجوهر ) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية ( قوله لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا ) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل سبب دافع لفرضه كاختلاف عرضين او عذائين او ماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كلياً والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما تتصور فماله امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى للكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن شخصه فكذلك فرض الجزء منقسم يخرج عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمتعاً بنفسه ويكون فرضه ممكناً وقد يكون فرضه كمنه متمتعاً (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد فاللهين ويستعملون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد (قوله احترازاً عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم بما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما شير اليه من المختصر مقصور على

المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيها وامامها هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لا بد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة اتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفردي الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى اشارة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تناسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقدره الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء « وذلك » آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

كما صرح به ووح لا يكون مافرضناه ككرة حقيقة كذلك هب ( قوله وذلك انما يتصور في المتناهي ) الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الآخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزأؤهما متناهية اذ او كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقدارهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود ( قوله لان حلوله ليس حلول السريان ) اذا كان الحال ملاقيا بكمليته لكلمة المحل يسمى حلوله حلول السريان

كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكمليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقل ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي . والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذات او لا قبل الافتراق والله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا لا يجوز ان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالوجود وهذا مع اولواعليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحها مستويا لاقت به نقطة تحصل هناك بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثبوتها في سطح الكرة وبالجملية حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهرهما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكمليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجبل من السطح وفيه ظاهر وان اراد ان جز منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يحملون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا



وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي ( قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ) منع المقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقتلها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انقصاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالا يتناهى ( قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلا فرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة بتلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الاتحاد بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية ( قوله مثل اثبات الهوى

والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة التي ايضا فلا يخفى عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهوى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها ( والعرض مالا يقوم بذاته ) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او اختصاصه باختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم ) يريدان الهوى على تقدير شربوها لا يجوز حدوثها وانما والايلازم لها هوى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهوى والصورة فبحرَاب البدن يعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى فى قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا ( قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والإلتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فينبوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت مذهبوا اليد من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تتحمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لا يثبتاه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهر اوتحذف وقع موضع من اصول الفلسفة ( قوله انما هو في بعض الاعراض ) كالين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها ( قوله قيل هو من تمام التعريف ) وضعفه كأشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث ( قوله واصولها قيل

انما هو في بعض الاعراض ) ويحدث في الاجسام او الجواهر ( قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى ( كالالوان ) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبقا بالتركيب ( والاكوان ) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

السواد والبياض ) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمعة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خلطها بسواد حصل الكراثة واذا خلط الكراثة برادع قليل حرة حصت النيلية واذا خلط النيلية حرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كاذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا ( قوله والاكوان هي الاجتماع الخ ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بمحصل آخر في ذلك الحيز فليس يكون اوفى حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يخلط بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع والمورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الخ وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يستبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه ( قوله

(والطعوم) جمع طعم بالفتح رهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان اواكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما تقاربان فى المذاق والفرق ان العفوص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدّة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدمومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وباقبله بين الكثافة واللاطافة وقربه فى نفسه من كينية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهاذا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكافئه لا يتحمل منه شئ يخالطه

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والخموضة والنبض والحلاوة والدمومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

الرطوبة العابية مالم نحمل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز

انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتجج اليها باضافتها «كا» الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منقنة ورايحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما باغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ما سيجى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تليفهما بأن يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوية والقدرة والالم

ما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك ( قوله كافي اضداد ذلك ) لم يجعل طريان  
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري  
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شيء من السفسطة على ماسيجي ( قوله اذا الصادر عن  
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا ) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد  
لا يتعلق الا بالمعوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه  
بعض المتأخرين بأن اليجاد القصدى كاليجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل  
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما  
لا يكون كافيا في وجود  
المقصود فيتأخر الى  
استكمال علته واما اذا  
كان كافيا فلا يجوز تأخر  
المقصود عنه زمانا والا  
لزم تخلف المعلول عن  
علته النامة واما ان  
القصد اذا كان ازايما فهل  
يجوز زواله او انتهائه  
فوضع تأمل ( قوله  
والمستند الى الموجب  
القديم ) سواء كان مستندا  
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان القدم يناقى العدم لان القديم  
ان كان واجبا لذاته فظاهر والازم استناده اليه  
بطريق الايجاب اذا الصادر عن الشيء بالقصد  
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى  
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول  
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث  
وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة  
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما  
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا تخلو عن الكون في  
حين فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه  
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز  
بل في حين آخر فمحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان  
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديما وجوده تغيرات وتبدلات حادثا كالحركة الفلكية على اصل  
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عديميا كعدم حادث مثلا ولا يجب  
انتهائه الى عدم متمتع لذاته اذ التسلسل في الاعداد المترتبة مالم يقم على امتناعه شبهة  
فضلا عن حجة ولما ان نجيب عنه بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب  
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم متمتع  
لذاته وسلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة ( قوله وهذا معنى قولهم الحركة  
كونان ) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالسكون  
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالسكون الثانى في مكان الاول  
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بمیشه جزء  
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع  
الاكوان اربعتها ولا جود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء  
الاكوان والاكثر على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول  
بقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بمیشه وفي مكانه هو سكون والاختلاف  
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد طبقوا على ان اختلاف  
انواع الاكوان ليس بالفصول الدائمة بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس السكون  
(قوله فان قيل) منع للمقدمة  
القائلة ان الاعيان لا تخلو  
عن الحركة والسكون  
(قوله فلانها من الاعراض  
وهي غير باقية) وقد تعرض  
لهذه المقدمة تكثير المأخذ  
هذا المطلب بقدر الامكان  
اذ هو العراك الذي لم يغلب  
فيه قرن والنضال الذي  
لم يمدح فيه ساعد الايرى  
ان كل ما يقال فيه لا تخلو  
عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما  
في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا  
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام  
في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها  
الاعصار والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض  
وهي غير باقية لان ماهية الحركة ما فيها من انتقال حال الى  
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل  
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون  
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة  
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة  
الثانية فلان ما لا تخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم  
ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اباحت الاول  
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)  
لا يجمع انتاخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه  
انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا  
المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا  
يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة  
فلا يلزم الاحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينقد قياس  
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج  
ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يتمتع بعدمه في الجملة اى بالذات ولا بالغير يتمتع بعدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متسائلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حين الاخر وفيه ايضا للتعرج محال (قوله وانه يتمتع) عطف على ممدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخ عن الحوادث او ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل تليصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالمقول والنفس الجردة التي تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات \* الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاغراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال \* الامتدادات والجواب ان هذا غير منطوق بالقرص لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها \* الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الجسدية انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلون انه لا شيء من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازيلته تعالى فظاهر انه لامتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما ما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

لحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المنتهية واما الغير المنتهية فاستمر اربها  
ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على الجيب ان يبذل جهده في ابطال  
لائته الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق  
في كل مادخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل  
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالذير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسوقا  
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون  
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذا  
الدليلان وان افادتا تنهي الحوادث الابدية لكن لا ضربه اذ الموجد منها متناه ابدا بل  
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل  
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا ينهي والحال ان وجود ما لا ينهي بالفعل  
ازلا وابدا محال ( قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز ) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه او كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى  
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى  
المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز  
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم  
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث  
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من  
من غير مرجح ثبت ان له محدثا ( والمحدث للعالم هو الله تعالى )

لا بطل قوله ان الجسم  
والجوهر لا يتخلوان عن  
الكون في حيز والمذهب  
في الحيز ثلاثة احدها  
للسائين وهو المذكور  
في السؤال وعلى هذا  
لا يلزم ان يكون لكل  
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى »  
انه الوجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحمال فيه وعلى هذين المذهبين كل  
جسم متعين البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة  
في الجواب لم يتعرض له ( قوله هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم ) قيده بالموهوم  
اذا المكان مشغول بالمتكلمين متى به حقيقة وفراغه انما هو بتجرد وهمنا وفرضنا وتقيده  
بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل  
مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه  
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان  
غرضه مجرد دفع الشبهة لتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة  
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء ( قوله ضرورة امتناع ترجيح احد  
طرفي الممكن من غير مرجح ) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق



للمذهب وانسب بالمقام ولكنه بنى كلامه على ماعى عند الحديث من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدام المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم ( قوله اى الذات الواجب اه ) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه يازاه ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الاوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالاوهية والاوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذات اعنى عدم المسبوقية بالنير فصار قوله والحديث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقديتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا تحتاج الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعالمه بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل

ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكانه لازم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يحمل علامة على وجود مبدأه فيكون بجميعة من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه ( قوله وقريب من هذا ما يقال ) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما بهنالك عليه ( قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لا تحتاج الى علة ) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والقرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علة الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جمع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو لزم وبطلان وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذ الكافي في الجميع كافي في كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلة واذا

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والامساك كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهي به لا محالة فن قال

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثالا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملة الاولى من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازاء شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى لانها لا يزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

ان هذا الدليل غير مقتصر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يبرهن الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناهى لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول ( قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق ) للقول في اثبات الواجب مسلكتان الاولى بيان ان الممكن سواء كان متناهيا او غير متناهيا لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما ثبت عليه الثاني بيان امتناع لاتنهاى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلوم فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين . الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والعدم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فبما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تنهاى شئ منها . والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وان لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد القصد بمراتب العددان نطبق جملتين احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا معدومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جلة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تنهايتها يستلزم تنهاى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متناغ اجتماع تلك الازمنة واذ اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الحقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال ( قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد ) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلية تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بها شيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاءها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تنهايتها بالمعنى المشهور ومخلص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تنهايتها لانها في برهان التطبيق ويورد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فبذلك الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوفاً آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال ( الواحد ) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ﴾ وتقريره انه

يعمه والمتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لا طراد الدليل في صورة لنقص ومنع تخالف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تعالى بهما المعنى فكما لا وجه له قطعاً لا حاجة اليه اصلاً فقدر ( قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها يعني انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يشوبهم من ان الله تعالى علم لذات الموجود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعقاد عدم الشريك في الالهوية وخواصها  
واراد بالالهوية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية  
بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني  
مع القيام بنفسه ( قوله ولو امكن الهان ) اى ذاتان جامعان للالهوية وخواصها  
فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع ( قوله  
لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالتقدير لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة  
عن صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور ) ( قوله  
اذلا تضاد بين الارادتين )

او امكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما  
حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما في نفسه  
امر ممكن وكذا تعاقب الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين  
الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران  
فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة  
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالعدد  
مستلزم لامكان التامع المستلزم للمجال فيكون محالا وهذا  
تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر  
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذا يندفع ما يقال  
انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او ان يكون المنفعة  
والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع  
الارادتين كاثارة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم  
ان قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا \*

توضيحا لانهما في نفسيهما وخص النبي بالنضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل  
احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته ( قوله لما  
في عدم شائبة الاحتياج ) في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب  
ان يكون مستقلا في ايجاده ( قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر ) اى ايجاد  
ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر  
على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده  
الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله ( قوله وهذا يندفع  
ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع ) اذ يكفي لغرضنا امكان التامع او يكون المنفعة

والمخالفة غير ممكن لا سائرهما الحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والتمثال انما يلزم من كون كل من التمانعين الهما فهو التمثال لما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كراداة للواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانهما امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد \* فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالاً فلا يتعلق به ارادة الآخر \* قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

استحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الهما كامراً \* فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفساد التامع \* قلت ما ذكر امر تمتع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات فان العادة جارية بوجود التامع والغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى \* ولعلنا بعضهم على بعض \* والا فان اريدا الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفاء بل النص صريح شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونيهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لا ناقول امكان التامع لا يستلزم اعدام الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يزد من الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان \* فان قيل

اوجد شيئاً لا يبق له قدرة عليه فيلزم عجزه ويحجب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزاً بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها ( قوله حجة اقناعية ) تنفيذ اقناعاً للمسترشد وان لم تعد احكاماً للجاحد ( قوله لا ناقول امكان التامع لا يستلزم اعدام الصانع ) قوله لم يكن احدهما صانعاً ان اراد به انه لم يكن واحدهما صانعاً فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الاحدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع ( قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ) لان امكان التامع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما امر بل اللازم لا يمكن التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استعماله وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس  
أن نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات  
وبطلان التالى ظاهر إما الملازمة فلانه لو وجد تمكن فلما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون  
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط  
فيلزم الترجيح بلا مرجع اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة  
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجع فان  
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة  
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته  
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء  
الثاني في الماضي بسبب  
انتفاء الاول في) فيكون  
المفهوم من الآية تعليل  
احد الانتفاءين الواقع  
فيما مضى المعلومين للسامع  
بالآخر كما في قولك لو جئتني  
لا كرمك ومبنى الاستدلال  
على ان الدليل معلوم  
والمداول مجهول (قوله  
فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء  
الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد  
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب  
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء  
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في  
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا  
القبيل وقد يشبه على بعض الاذهان احد الاستعمالات  
بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما  
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود  
اذ لو كان حادثا مسبوقا بعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اى  
يعلم بذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني  
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالنكس مما ذكر والحق ان كلامنا  
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان اولما دل على  
ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول  
فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا الواجب  
لا يكون الا قديما) قد سلف لك بما فيه كفاية لبيان انه ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان  
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم  
اذا لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين



وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعة ومن يحدو حذوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدمات عندهم ايضا اذ القدمات

عبرة عن اشیاء متغيرة  
لاول لها ولا تغاير عندهم  
فيما بين الصفات ولا بينهما  
وبين الذات (قوله وهذا)  
اي القول باشتراك وجوب  
الوجود بين الذات  
والصفات كلام في غاية  
الصعوبة وانما وقعوا فيه  
لانهم لما اختاروا ان علة  
الحاجة هي الحدوث وانه  
لا يجوز استناد القديم الى  
المؤثر اصلا لزمهم حدوث  
كل ما كان وجوده معلولا  
لاغير ولما ذهبوا الى قدم  
صفاته تعالى لزم ان يكون  
وجوداتها من ذاتها فلزم  
القول بتعدد الواجب  
لذاته والعذر عنه بان  
وجود الصفات ليس من  
غيرها بل من موصوفها  
الذي ليس غيرها امر  
لفظي لا يجدي في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام  
بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم  
للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي  
بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه  
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات  
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام  
بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرري ومن  
تبعمه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى  
وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب  
لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه  
فيحتاج في وجوده الى تخصص فيكون محدثا اذ لا نعتي  
بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بما يحدث شي آخر ثم اعترضوا  
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى  
فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية  
ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية  
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد  
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو  
حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية  
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الدائمي بمعنى الاحتياج الى  
ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من  
انقسام كل من القدم والحدوث الى الدائمي والزمانى وفيه  
رفض لكثير من القواعد وسأتي لهذا زيادة تحقّق  
(الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید)

هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها لان بديهة  
فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث  
في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرّر فيا بينهم من ان كل

يمكن فهو محدث اى يخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا للثة  
وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه  
بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام  
هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل  
الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح  
قوله وهى لاهو ولا غيره ( قوله لان بديهية العقل جازمة ) لا يريد به ان اتصافه تعالى  
بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى  
هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشغل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسيير  
ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة  
عند العقول والبديهة تشهد  
بان من احدث مثله لا يكون  
الاحياقادرا علما شائيا يغفل  
ما يريد على مقتضى علمه  
وحكمته فيكون تعالى  
موصوفا بهذه الصفات  
واما السمع والبصر فلا  
دلالة عليهما من هذه الجهة  
بل ثبوتهما بالسمع اربان  
ضدبهما من النقائص فان  
قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط  
البديع والظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال  
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات  
على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا  
قبور الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع  
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالنو حيد بخلاف  
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت  
الشرع عليه ( ليس برض ) لانه لا يقوم بذاته بل  
يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاءه  
والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو  
مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

قارية وعالمية مثلا واما ان لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب  
فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادئ فيسمى  
من بعد ( قوله على ان اضدادها نقائص ) هذا دليل مقنع المسترشد غير مسكت  
للجهاد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واولس فلانسلم انها نقائص  
مطلقا بل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات واولس فلانسلم ان من خلا عنها يجب  
اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان اخلو عن الصفات  
نقص يجب تنزيه الله تعالى وعبد آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل  
من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن  
ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى ( قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ) توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه فلا يذنب ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء والتحيز او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرح حوايه من قال تعالى له ارسلناك الى الناس اولى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيدتي عليك كلام آخر في هذا المعنى ( قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره ) ويقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول التحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجع وفيه منع لا يخفى ( قوله وهذا

والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا معنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بمعناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقبة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالنعوت كما في اوصاف البارئ تعالى

مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ( اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض ( قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود )

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كمال اليه جاء قبل « وان » هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كانوا هم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستقرار ويعتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار ( قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ ) دفع لثبوتهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود ( قوله وان القيام ) منع لبطالان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتحلها عنه في قيام صفات البارئ تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالتحيز واللازم ان يكون للتحيز تحيز فيتمسك وفي مثل قيام العمى بالاعى اذ لا تحيز للمعموم فلا يصح تفسيره به بل لا زعم المساوى ان يكون بين الشئيين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان ( قوله وان انتفاء الاجسام الخ ) ابطال لقوله يتمتع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التمس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه خلافا باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص الضرورة العقلية بالشبهات الوهمية ( قوله نعم تمسكهم ) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجرد الادمثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ( ولا جسم )

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض ( قوله وبهذا تبين اه ) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بطيئة اذا قيس الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السرية والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل تمميز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومما مع الحادث حادث واو قل فذلك اشارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم

لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم الجزء الذي لا يتجزى وهو تمميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جملوا اسما للموجود لافى موضوع مجردا كان او تمميزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لافى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع فانما يتبع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب والتمميز وذهب الحشمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك فملم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فاما ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شائع فى عبارات الفلاسفة وهذا

المعنى مما لا يستحيل عليه تعالى بقرى النزاع فى اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) • بواسطة • اذا لتراذب متضاد ولوسلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ملا يلىق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر فى ذلك عليهم فالتوقف الى التوقيف واصل كاذب الى الشيخ الاشعرى

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح إطلاق ما يدل عليه من الانفاظ فلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر ما لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما ( قوله بواسطة الكميات ) اى المقادير واراد بها ما يعبر عنه بالمتحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات ( قوله اجزاء ) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قديمى متبعضا ومتجزئا باعتبار اندقابل الانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الاعتقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانهما معنى ولفظ  
الانقسام لغة ( قوله اى انما  
نسبة للاشياء ) يريد ان المراد  
ذلك عرفا وقوله لان معنى  
قولنا ماهو من اى جنس هو  
ايداء للمناسبة بين المعنى الاصلى  
للمائة وبين المعنى العرفى  
فاليرد ما يقال ان المراد بالجنس  
هناك ما يعبر عنه بالحقائق النوعية  
وقد يقال المراد بالمائة ما  
يذكر فى الجواب عن السؤال  
بما هو وهو الحقيقة النوعية  
والجنسية والله منزه عن  
ذلك لاستلزامه التركيب  
وهذا مذهب الفلاسفة  
والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات  
( ولا محدود ) اى ذو حدودهاية ( ولا محدود ) اى  
ذو عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير  
ولا المنفصلة كالاعداد و هو ظاهر ( ولا متبعض ولا متجزى )  
اى ذو ابعاض واجزاء ( ولا يتركب ) منها لما فى كل ذلك  
من الاحتياج المتافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار  
تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا  
( ولا امتناه ) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ( ولا  
يوصف بالمائة ) اى بالجناسمة للاشياء لان معنى قولنا ماهو  
من اى جنس هو والجناسمة توجب التمايز عن الجناسات  
بفضول مقومة فيلزم التركيب ( ولا بالكيفية ) اى من  
اللون والطعم والرائحة والحرارة البرودة والرطوبة واليبوسة  
وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج  
والتركيب ( ولا يتكلم فى مكان ) لان التكلم عبارة عن نفوذ  
بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمى بالمكان والبعد عبارة  
عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدلائل لا يفيده كالاخفى ( قوله ماهو من صفات  
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ) الاول بالنظر الى الموصات والثانى بالنظر الى سائر  
المحسوسات وهذا تصریح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع  
المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتكلم فى نفي ذلك بالاجماع ( قوله  
فى بعد آخر متوهم ) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون ( قوله  
والبعد عبارة عن امتداد ) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة  
عند المشائين اوقم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فمنهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون  
وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يحملونه عدماً محضاً محصوراً بين حاصرين  
ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه  
ان في عبارته حزاة ( قوله والله تعالى منزّه عن الامتداد ) وهو ما كان او محققاً ( قوله  
فيلزم قدم الحيز ) اذ التحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح  
به على وجود الحيز ( قوله فيكون متناهيًا ) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص

المقادير والاعداد وهما  
من خواص الاجسام  
ولمنانع ان يمنع لزوم  
التناهي بناء على انه محتمل  
ان يكون جزءاً لا يتجزى  
او يكون مساوياً للحيز  
وتمتد الى غير النهاية  
ويمكن ان يدفع الاول  
باطال كونه جزءاً لما مر  
من انه جزء الجسم او بان  
احقر الاشياء واثنائي بان  
مبنى الدليل على وجود  
الحيز وتساوي الابعاد  
والاظهر ان يقال ان التحيز  
لاستلزامه الاحتياج الى  
الحيز مناسف لوجوب  
الوجود كما هو المشهور  
( قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى  
فان قيل الجوهر الفردي متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئاً  
قلنا المتكهن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم  
الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا ذكر دلائل على عدم  
التمكن في الممكن واما الدليل على عدم التحيز فهو انه  
لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز ولا فيكون محالاً لحوادث  
وايضاً اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيًا او يزيد  
عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو  
ولاسفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس  
الامكنة باعتبار عروض الاضاف الى شيء ( ولا يجزى عليه  
زمان ) لان الزمان عندنا عبارة عن تجدد بقدره تجدد آخر  
وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك  
واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض  
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق  
الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمية وسائر  
فرق الضال والطغيان باباغ وجدوا وكده

للامكنة ( قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال »  
المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه  
متمكن في مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلى جهة ما باسمها كايقبال فوق  
الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ( قوله والله تعالى  
منزّه عن ذلك ) اذ ليس في ذاته تجدد ما حقي يمكن ان يقدر بتجدد آخر كأنما ما كان



او بحدار الحركة ( قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة ) كالتبعض والتجزؤ والتصرع  
بما علم التزاما فان لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم  
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمتعدد ولما علم انه ليس بمتبعض

علم انه ليس بمركب ( قوله  
من ان معنى العرض بحسب  
اللغة الى قوله ومعنى الجسم  
ما يتركب هو عن غيره )  
يرد عليه ان النزاع في نفي  
ماهو المتعارف عليهما من معاني  
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها  
الفاظها بحسب الوضع اللغوي .

( قوله او لا فيلزم النقص ) يرد  
عليه انه انما يلزم النقص او لم  
يتصف المجموع من حيث  
هو مجموع بصفات الكمال  
واما عدم اتصاف اجزائها  
بها فلا نسلم انه نقض ( قوله  
ويقتصر الى  
ويدخل تحت قدرة الغير )  
فيه منع لم لا يجوز ان يكون  
الخصص نفس ذاته كافي  
سائر صفاته ومساواة نسبة  
ذاته الى جميعها متنوعة  
وعدم دلالة المحدثات عليها  
لا يدل على عدم ثبوتها  
( قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصرع بما علم بطريق  
الالتزام ثم ان مبنى التزديد عاذكرت على انها تنافي وجوب  
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشترنا  
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب  
اللغة ما يعتنع بشأوه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره  
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا  
اجسم من ذلك وان الواجب او تركب فاجزأؤه امان  
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم  
النقص والحدوث وايضا امان يكون على جميع الصور  
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على  
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص  
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيقتصر الى مخصص فيدخل  
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة  
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما  
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكت ضعيفة توهم  
عقائد الطالين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك  
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية واحتج  
الخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة  
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما  
متصلا بالآخر تماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة  
والله تعالى ليس حالا ولا انحلالا للعالم فيكون باينا للعالم  
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناها  
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة ( كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرض الملائكة والروح اليه ) والجسمية  
نحو وجاء ربك واهل ينظرون الا ان يأتهم الله ( والضرورة ) نحو قوله عليه السلام ان الله  
خلق آدم على صورته ( والجوارح ) نحو ربي ربي وربك ويد الله فوق ايديهم

ولتضع على عيني ( قوله  
والجواب ان ذلك الخ ) يريد  
ان الحكم بان كل موجودين  
فرضا اما متماسان او  
متباينان في الجهة حكم وهمي  
يتبادر اليه الوهم قياسا  
للمقول على المحسوس ولا  
عبرة بحكمه في المعقولات  
( قوله او تقول بتأويلات  
صحيحة ) اي مطابقة لما يقبده  
القطعيات من التزيهات  
جعا بين الدليلين ما امكن  
فيقال مثلا معنى صعود  
الكلم الطيب اليه كونه  
مقبولا عنده مرضيا لديه  
ومعنى عروج الملائكة اليه  
عروجهم الى موضع  
يتقرب اليه بالطاعة فيه  
ومعنى اتيان الرب اتيان  
امرء او عذابه ومعنى  
خلق آدم على صورته  
خلقه على صفاته من العلم  
والقدرة والارادة وغيرها  
ويبقى وجه ربك اي ذاته  
ويد الله اي قدرته وعلى  
عيني اي بما رأي مني اي  
بعلمي وحفظي ( قوله اما  
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد  
في الحقيقة فظاهر ) انه لا يماثله  
شيء بهذا المعنى والا لما  
اختلفا بوجود الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات  
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو  
دأب السلف اثارا للطريق الاسلام او تقول بتأويلات  
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين  
وجذباً بضيع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ( ولا يشبه  
شيء ) او لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة  
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احدهما  
مسد الآخر اي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيئا من  
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان  
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى منافي  
الخفوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا  
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود وتجدد في  
كل زمان فلما ثبتنا العلم بصفة الله تعالى لكان موجود اوصفة  
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل  
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد  
صرح بان المماثلة عندنا اما يثبت بالاشتراك في جميع  
الاوصاف حتى لو اختلفنا في وصف واحد انتفت المماثلة  
وقال الشيخ ابوالمعين في التبصرة انما نجد اهل الملة لا يمتنعون  
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساوي فيه  
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه  
كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا يماثل الا بالمساواة من  
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخنطة  
بالخنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا في الوزن  
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة  
والظاهران لا لمخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع  
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل  
كلام البداية ايضا والافاشترك شئين في جميع الاوصاف  
ومساواتهما من جميع الوجوه برفع التعدد فكيف يتصور  
المائل ( ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء ) لان الجهل ببعض  
او العجز عن البعض نقص واقفار الى مخصص مع ان  
النصوص القطعية ناطقة وعموم العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها ( قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ) فان قلت علم لما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجدا صلا او بقول اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يتقال عليه منهما وانقصود في المماثلة بين ذاتيهما ( قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات ) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد وستحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود لله تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستقرا لا يتبدل فيه اصلا ( قوله نقص وانقار الى خصص ) لان مقتضى علمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للملومية انفس المعلومات والمقدورية

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة ( قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خالق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ( وله صفات ) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد ) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات ( قوله والدهرية ) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر والغيور في حق كائنهم لا يثبتون صانعا وراءه ففسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغيرين وذهب عليهم ان المتغيرة الاعتبارية كافية في ذلك ( قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح ) اي ما يكون خلقه قبها مند دالا على جهله وحاصله انه لا يساوى بالماله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليهم فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بممره عند كبريته ( قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ) زعموا منه ان مقدوره اما طاعة او معصية اوسفه وانعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه ( قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ) تمسكا بدليل القانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

العبودية كالإشفاق الإلهية ( قوله ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد ) فإن العالم يدل على أن موصوفه منكشف عنه الأشياء والتأخر يدل أنه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على أنه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظ مترادفة لاثبات تعدد الصفات ( قوله وإن صدق المشتق الخ ) لأن لفظة المشتق موضوع بأزاء ذات ما موصوف به يأخذ

ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظ مترادفة وإن صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من أنه عالم لا علمه وقادر لا قدرته إلى غير ذلك فإنه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات صرح به مشايخنا رحمهم الله من أن الله تعالى حي وله حيوة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وإن الله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه كما أن للعالم منعنا هو عرض قائمه زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعاق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ماسبق من أن المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم

الاشتقاق فلذا صار جل الاشتقاق في قوة جل التركيب أعني جل هو ذو هو ( قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ) قيل إن أراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فبما لكنه لا يفيد المقصود وإن أراد وجودها في نفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب أن المراد هو الأول والمطلوب حاصل إذ هذه الأوصاف ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان بل من الأمور العينية فكما أن اتصاف الأسود بالأسود يدل على وجود الأسود فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار إليه بعد لكن يرد عليه

أن المفهوم من هذه المشتقات ليس إلا الإضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » فصدقها لا يقتضى الاتحاق الإضافات وأما أن مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا أم ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الإضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فإنه محال ظاهر بمنزلة

اسود لا سواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف باسم حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غيبته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقدمة لا يفيضان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية

والحيوة وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة متنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مبانيها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فيبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالم وحيوا وقدرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كازعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كازعم المتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصرح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كبرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقائم الثلاثة التي هي الوجود والعدم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحجزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كامل (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزوم واجب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فحجزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التباين اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهز

واحدله ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالهية كايديل عليه قوله تعالى . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة . وقوله عقيبه \* وما من اله الا الله واحد . حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدءا للحياة وسائر خوارق العادات والموصوف بالالهية لا يكون الا ذاتا ( قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير ) فانهم قد اطبقوا على انهم ما نقض الوحدة والهوهو واثما النزاع في استلزامهما التغير كاهو المشهور واولا كاهو رأى الاشعرية ( قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لادوات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لانغيرها بل ليس عنها ولاغيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامهما قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى الاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا ( قوله مع ان البعض جزء من البعض ) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمتله فهي في حكم « ولصوبة » معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير معروضها اذا المتقضى لعدم المتغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما وهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها لتغاير الواحد عماها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ( قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ) معنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان يبنى كلامه على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ( قوله واصعوبة هذا المقام ) يريد ان اثبات الازلية الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لاياء واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمالها به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى ان في

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافينية ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالانقائات اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيةها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الحزلي على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان للحدث كما سبق الى الاشارة ( قوله فان قيل ) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعها معامع انه محال في نفسه يستلزم اثباتها مما وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم الارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما ( قوله اى يمكن الانفكاك بينهما )

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم  
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فورد عليه القديمان  
المجردان كالمنقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير  
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشئين مهم ليس  
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالبهيم قلنا لم يلتفت  
الشارح الى اعتبار ذلك القيد ( قوله والعدم على الازلي محال ) فلا يتصور بين ذات  
الله تعالى وصفاته الانفكاك في عدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق  
الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه ( يريد انه ليس  
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود  
آحادها وعدمها عدمها وكاشتم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل  
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها  
وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام  
الذات بدونه تلك الصفة المعنية متصور فيكون غير الذات  
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة  
الانفكاك من الجانبين المتقض بالعالم مع الصانع والعرض  
مع المحل

القول بوجوب وجودها  
فانهم لو اعترفوا بان  
للاصفات وجودا مستقلا  
لزمهم ان يقولوا بانه  
معول الذات فان كان  
بطريق الاختيار يلزم  
حادثها ويلزم التسلسل  
ايضا في مثل القدرة

والارادة والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق « اذ لا يتصور »  
الاجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه  
فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده  
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات ( قوله  
بخلاف الصفات المحدثة ) نقل عن الشيخ الاشعري انه قل من الصفات ماهو عين  
الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف  
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا  
عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا  
لثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لثلاث على غير عشرة يحكم  
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المتدرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد  
مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة



أو عديمة لازمة أو غارقة ليست غير موصوفها ( قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحالة تجزئه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بجيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكاً عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احدا الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر اكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المتسام نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالمراد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازيلية مع القطع بانها يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التميزين المتغايرين هو افراد كل منهما بجيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قل من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحاً عن المعنى المراد فتدبر هذه الله سبيل الرشاد ( قوله والذات بدون الصفة ) فان كثيراً من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تتأخر موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لاعلى ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات الجديدة

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانقضاء المركب غير انقضاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دون محالا في نفسه وينفى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسميت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالملة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العللة والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده تاريخا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف  
الاضافة لزوم عدم المغايرة بين كل متضافين كلاب  
والابن وكالاخوين وكالملة والمعلول بل بين كل  
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك  
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو  
بحسب انفسهم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم  
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه  
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح المحل

كل الغيرين) بل نقول يلزم  
على هذا ان لا يثبت منارة  
بين المفهومين اصلا لانه  
ان لم يكن احدهما مغايرا  
للآخر فذاك وان كان مغايرا  
فلما ذكره من ان الغيرية  
من الاسماء الاضافية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح المحل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير »  
الا يصح حل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حل  
المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات  
لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحققة  
بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنزع من الشئ الواحد باعتبارات  
مختلفة واسعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المتغيرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه  
وجودية كانت أو عدمية صوراشى مطابقة له وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع  
او الجنس على اختلاف مراتبه اوفيا هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة  
مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرة لمشاهدتها بوجهها  
حتى كأنها عينها استلخت عن عوارضها واكتنفت بموارض واحد من تلك الافراد  
ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحوه عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصنع معرفة مطابقة احديهما لشي واحد دون الاخرى ليقيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا تصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى ( قوله والتغاير بحسب المفهوم ليقيد ) قد ضيق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت لتحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لأسبابا كافيا فيهما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى ( قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليقيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يقيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغيائه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونها وكذا لو كان يلزيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه ( وهى ) اى صفاته الازلية ( العلم ) وهى صفة ازلية تكشف المعلومات عند تساقطها بها ( والقدرة ) وهى صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه ( فان منيرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه ) قوله تكشف المعلومات ( موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاتها ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمجودات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سقت الإشارة إليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازاوايدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علم تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تاهي التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافي في العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها الإشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلومات لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات

تعلق معنوي لا يرتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

ونسبته الى الضدن على السواء وتعلق آخر يرتب عليه وجوده فيدركه المقدور أي عدمه القائلين بان المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايحاء ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث وانه اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتزان يراد المعنى الاول اذا تعلق الموجب لوجوده اقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور اعاء الى انه يكفي في التيز والحكم لفظ الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لظفاء وجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه تميز على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليه ان يمكن فيكون ذلك معنى آخر لانظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه شبهة تصرح بالمباينة

( قوله فيدرك ) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى سبيل التخييل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدة كافي ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرع المصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطبله كافي سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما هو ظاهرا بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى فمساكنهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقتنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها يلزم من كونه

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخييل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم الماومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث ( والارادة والمشيئة ) وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

تعالى سمعا بصيرا ان يوجده صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فإلزامهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى المذوقات والمشمومات على ما يحكه رجه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المنقطع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينبى عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لاجابة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بانماى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ ذلك ومن ههنا عذب بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر ( قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات ) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداع اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث ( قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ) اما تساوى نسبة القدرة فبشيء ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا وجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقعه على ما هو عليه تخصيص بالانحصص ومما يذبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا ولا يلزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا انعم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بانا يجاهده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمالات فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا  
عن الآخر فتعلقها باحدهما  
ترجيح بالمرجح ان لم يكن  
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات  
الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه  
ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه  
آمره كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضي ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »  
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يحز منه  
الواقع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها  
لا بمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير  
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل ( قوله على من زعم ان  
المشيئة قديمة ) زعت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث  
من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم  
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل ( قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة  
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى  
مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى النجاشي في احد قوليه والقول بان معنى ارادته  
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد  
بما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري وقع في كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد بما ذكر في الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجناد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صبح اطلاق المرید عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجناد لقيام مذهبهم الصحيح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسرو الحياء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله) وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتقاءها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا تدل مخاطب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فاقال من

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين ويسمى بتحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته الخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجيب من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل في النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بتغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقية الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعه وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجحة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على اللفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريفيهم منه مخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بخذا فيه عائد في صورة الاخبار على

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله \* ان الكلام فى الفؤاد وانما \* جمل اللسان على الفؤاد دليلا \* وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجاع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال «ولما كان» لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سرق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امين وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة



في معنى كونه قع متكلماً ( قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة ) ولما كان الباعث على تكرار  
الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع  
اشهر والتفصيل اوفر ( قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول  
بدیهى ) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامات الساكن عند  
البعض فالتلفظ بهما مسبوق  
بالتلفظ بحرف صامت متحرك  
وايضا الكلام لا يخلو  
عن الحروف المتحركة وقد  
تقرر فيما بينهم ان التلفظ  
بالحرف المتحرك سابق  
على التلفظ بحركته  
وستسمع في هذا كلاما  
آخر ( قوله ومع ذلك  
فهو قديم ) اذ لا يجوز  
قيام الحوادث بذاته  
تعالى هذا عند الحسابلة  
واما الكرامية فقد سمعت  
انهم يجوزون قيام  
الحوادث بذاته تعالى فلم  
يضطروا الى التزام  
ما يشهد البديهة باستحالة  
من قدم المؤلف من  
الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة  
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال  
( وهو ) اى الله تعالى ( متكلم بكلام هو صفة له ) ضرورة  
امتناع اثبات المشتق لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق  
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم  
بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ( ازالة ) ضرورة  
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ( ليس من جنس  
الحروف والاصوات ) ضرورة انها اعراض حادثة  
مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع  
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدیهى  
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه  
تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك  
فهو قديم ( وهو ) اى الكلام ( صفة ) اى معنى قائم بالذات  
( منافية للسكوت ) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه  
( والافقة ) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب  
الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها  
حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على  
الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت  
والخرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والافقة  
الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشراهن من بعض وان مخالفة الضرورة  
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم  
بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما قدرته على التكلم وقوله  
حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة ( قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ) لكن لما كان في الكلام النفس وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده ( قوله لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ( والله تعالى متكلم بها امر تام مخبر ) يعني ان صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهي والخبر باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكثير والحديث انما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرار كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بالامور ولا منهي سفيه وعبث والاخبار في الازل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عند قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يحتاج تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا تحصيله فيكني وجود المأمور في علم الامر

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعنده عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ( قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات ) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعاق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

المنهي محال وذهب غيره الى ان تعلقا تم ازلية وسبجي الجواب عن دليله ( كما ( قوله وذهب بعضهم ) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء ( قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد نوع استازام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام انفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر ( قوله كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا ) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر وتخليه لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبانوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخليه بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وجتا بل كيسا وحزما واما الخطاب

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا بعد الوجود والاعبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهه عن الزمان كان علمه ازل لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال ( والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ) عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخبالة

يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيداه مثلا نقول زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد في الاول زمان سابق على زمان الدخول وفي الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان الخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازل لا يتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباراته ( قوله لئلا يسبق الى الفهم ) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تشبيه على الترادف فقد مها ( قوله جهلا او عنادا ) قال وجه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الحسنة والذلة ازيلان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فالتظيم - حروفا ورقوما - هو عينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ( قوله من التأليف والتنظيم الخ ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجل وبالتظيم جعلها مترتبة المعاني متساقطة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالايزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات ١١ في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من السور المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في العصر ثم نزل منها الى النبي عليه السلام منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجل وجود

جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتخصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافهم لا نقول بقديم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودالنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متخلف بالكلام ويتمتع قيام القضي الحادث بذاته تعالى فتعين النفس القديم واما استدلالهم بان القرآن متخلف بما هو من صفات المخلوق وسما حدوث من التأليف والتنظيم والايزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزة الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الجواب لانهم قللون بحدوث التنظيم وانها الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في خالها وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالأولف منها حادث وكذا الايزال والتنزيل « والا » لا يصح على الصفة القديمة وكذا المرئ والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة لدعوى النبوة فيكون حادثا ( قوله الى غير ذلك ) كاتسامة بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكر كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وانله ذكر لك ولقومك والذكر  
محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ( قوله والاصح اتصاف الباري

تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى  
ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك  
الاعراض بذاته . تعالى  
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه  
يلزم صحة حمل تلك الاعراض  
عليه تعالى حل الاشتقاق  
فالمناسب ان يقول بدل قوله  
تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
لم يصح ذلك لغة وشرعا ( قوله  
فالكتابة تدل على العبارة وهي  
على ما في الاذهان وهو على  
ما في الاعيان ) بيان للعلاقة  
المصححة اوصف الكلام  
القديم بما هو من صفات  
الالفاظ المنطوقة الخيلة  
ونقوش الكتابة ثم ان  
الوجودين الاولين من هذه  
الوجودات الاربع وجودان  
حقيقيان لمعروضهما  
عارضان له حقيقة الان  
الاول منهما وجود اصلي به  
تصدر آثاره وتظهر احكامه  
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه  
والثاني على تقدير شوبه  
وجود ظلي لا يترتب آثاره

والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى  
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون  
على ان القرآن اسم لما نقل الينا في المصاحف تواترا  
وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن  
وهو موعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة  
فاشار الى الجواب بقوله ( وهو ) اي القرآن الذي هو  
كلام الله تعالى ( مكتوب في مصاحفنا ) اي باشكال الكتابة  
وصور الحروف الدالة عليه ( محفوظ في قلوبنا ) اي بالالفاظ  
الخيلة ( مقروء باللسان ) بالحروف الملفوظة المسموعة  
( مسموع باذاننا ) بذلك ايضا ( غير حال فيها ) اي مع  
ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنه  
والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع  
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور  
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال البار جوه  
محرق يدكر بالفاظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة  
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان لا شيء وجودا في الاعيان  
ووجودا في الاذهان ووجودا في عبارة وجودا في الكتابة  
فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على  
ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم  
كافي قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجودة  
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات  
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كافي قولنا  
قرأت نصف القرآن او الخيل كافي قولنا حفظت القرآن  
او الاشكال المنقوشة كافي قولنا يحرم للمحدث من القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخير ان فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل ما يدل عليه  
من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث هذا لهما ( قوله وحيث

بوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة (اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفس هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في مرية من ذلك ( قوله ولما كان دليل الاحكام ) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافي ذلك ما ذكرناه ( قوله فوسى عليه السلام ) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقض مع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه فخلصوا له من غير دخول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالكتابة في المصاحف المنقول بالنواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى لانظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمك خصى باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلفات يصح نفيه عندها يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز التمهدي به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلفات الفصل الى السور والآيات

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قل رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الاذلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بالكم ولا كيف (قوله) فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة (يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذا تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي

واقوى امارات الحقيقة عدم حجة والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع ( قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة ) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتبان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للانفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من الدرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبة في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب آيات مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف

بالفصح والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الافاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة بحسب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور ( قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى ) فيكون مقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح ان ياصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم المعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسبعين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يمتاحشون عن تسمية مثله مشتركانظرا الى انه يصح استعماله في معنیه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعه ومن ههنا يتوهم انه مشترك ( قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء ) يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة ( ٩ قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

والدلالة على البعائى الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونها بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نلتفت ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان لللفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارئ تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها لو ما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها مخبوضة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالى لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والفهم لا اثباته بطريق التثليل فيطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفهمه كالقائم بنفس الحافظ. من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثه واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد بان تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او الخيلية المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ. الاكون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذ تلتفظ كان كلاما مسموعا (والنكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العدم الى الوجود (صمد الله تعالى) لا طباق العقل والقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذا للاشتقاق وصفاله قائما به (ازالية) لوجوه

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنى ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ



هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء في الترتيب الوضوي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسماً مخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسماً لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعاً بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اوجب عن ذلك بأنه اسم للؤلؤ لخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لاعتباره واختار المولى الشارح انما سمى له من حيث تعين المحل فيكون واحداً نوعياً وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى

مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه بطلانه ممنوع كان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني

• الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما صرح  
• والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق  
فلو لم يكن في ازل خالقاً لزم الكذب او العدول الى المجاز  
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير  
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه  
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو  
عليه من الاعراض • والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين  
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم من استحالة تكون  
الصالم مع انه مشاهد وامبادونه فيستغنى الحادث  
عن المحرر والاحداث وفيه تعطيل الصانع • والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد ان قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائماً بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فتكون ازيلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومحرر الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى اذ لا تعاقب بوجود نفسه ولا استحالة في سبق انت الشيء على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده قد منع جهوز العقل وخسار قديم بالراجح

تعالى وتجوز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع ( قوله او حدث لحدث اما في ذاته لم يلقث الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها ( قوله ومبني هذه الادلة الخ ) . اما الاول فلانه لا يتمتع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقاً في الازل وجود صفة حقيقة في ذات الخلق التكوين والايحاد واشباهها من الامور الاضافية . واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يتخرج في تجدها الى التكوين واما الرابع فلما صرف الوجه الاول ( قوله ووجبنا ومثبتا ) فيد اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والخلق والايحاد والاخراج من الوجود الى

العدم من قيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسبب صرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدء حقيق غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا ( قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى ) قيل والذي يخاطر بالبال ان التكوين هو

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محاذ للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً ومكوناً لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبني هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقة كالعلم والقدرة والحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتا ومعبودا لنا ومحيا وميتا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدء الخلق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذي تجده في الناعل وبه يتميز عن غيره ويرتبط بالفعول وان لم « فأن » يوجد به وهذا المعنى يتم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدء تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدأ في الوجوب النسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأي الحكماء فالقدار لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزؤه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدما واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحداً قائماً بذات الفاعل مشتركاً بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوماً بالوجدان موجوداً في الاعيان مجامعاً لوجود المعلوم وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قيد لا يعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به ( قوله فان القدرة ) جواب عما قالوا ان مبدأ اليجاد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين ( قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين ) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لى التكوين ( قوله والمكون حادث بحدوث العاق ) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعنده على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله ( وهو ) اى التكوين ( تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه ) لافى الازل بل ( لوقت وجوده ) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلاً وابداً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق قائماً ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولاً فايكن التكوين ايضا قديماً مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاصل في الازل هو مبدأ التكوين اى اليجاد لانفسه ( قوله وما يقال اى في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون ( قوله  
اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير ) بناء على ان علته الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون  
نفسها ( او جزءها او  
شرطها ومبنى الجواب  
على ان العلة هي الامكان  
على ماصح عند المتأخرين  
( قوله كان القول يتعلق  
وجوده بتكوين الله تعالى  
قولاً بحدوثه ) بناء على  
ان القديم لا يستند الى اختيار  
وقد عرفت ما فيه ( قوله  
ومن ههنا ) اى مما ذكر  
من ان الحادث عندهم  
ما لوجوده بداية والقديم  
بخلافه جعل ذلك  
التخصيص رداً على  
الفلاسفة اذ لو اريد  
بالحادث عندهم ما يتناق  
وجوده بالغير وان لم يكن  
له بداية لم يصلح ذلك  
رداً لهم اذهم قائلون  
بحدوث العالم بجميع  
اجزائه بهذا المعنى ( قوله  
والحاصل ) تخيص  
لجواب المصنف بدم ابطال  
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق  
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات  
على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث  
ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه  
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى  
لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما  
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كاليولى  
مثلاً نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار  
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول  
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا  
يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد  
على من زعم قدم بعض الاجزاء كاليولى والافهم انما  
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم  
تكونه بالغير والحاصل انما لانسلم انه لا يتصور التكوين  
بدون وجود المكون وان وزاته معه وزان الضرب  
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون  
المتضايين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة  
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم  
الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة  
الشايع لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكاراً  
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض  
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه  
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل  
البارى فأنه اذلى واجب الدوام ببقى الى وقت وجود المفعول

( قوله فلا بدفع بما يقال ) ما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »  
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازالة التكوين لا تستلزم ازالة المكون لانها لاكان

ألا يستقر إلى وجود المكون وترتبة عليه لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر وتختلف  
المعارف عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بالأضرب والكسر بالكسر وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من  
الاعراض الغير الباقية  
(قوله وهو غير المكون)  
هذا ابتداء بحث قد خالف  
الاشعري فيه الجمهور  
وزعم ان التكوين عين  
المكون والتأثير نفس الأثر  
فالمراد من كونه غيره نفي  
كونه نفسه لا المغارة بمعنى  
صحة الانفكاك فانه بحث  
آخر لم يحوموا حوله ولما  
كان بطلان ما نقل عن الشيخ  
ظاهرا اوله الشارح رحمه  
الله سيحى (قوله لان الفعل)  
اي التكوين لا تعلقه وقد  
شاع استعمال الفعل والخلق  
والايجاد نحو ذلك في صفة  
التكوين (قوله فيكون قديما  
مستغنيا عن الصانع) لما  
عرفت من ان الشيء الذي  
يقتضى ذاته وجوده هو  
هو الواجب (قوله سوى  
انه اقدم منه) اي مقدم  
عليه (قوله فليس ههنا  
الا الفاعل والمفعول) يرد  
عليه انه لا يصح بهذا التقدير

(وهو غير المكون) فلهذا لان الفعل يغير المفعول بالضرورة  
كأنضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان  
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا متخارفا بنفسه  
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما  
مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق  
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه  
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا للعالم  
مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا - خالف  
وان لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة انه لا معنى  
للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون  
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق  
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى  
للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد  
فكلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل  
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال  
هذه المباحث ولا ينسب الى الراشدين من علماء الاصول  
ما يكون استحالة بدنية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل  
يطلب لكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا للزاع العلماء وخلاف  
العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل  
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى  
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر  
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى  
المفعول ليس امرا محققا محققا للمفعول في الخارج  
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم  
المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد في الوجود فذا ذكره تفتى  
عدم صحة الحمل لاحتماله على ان جملة نفس المفعول دون الفاعل تحكم لابلده من توجيدهم فكان

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احدث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصنع والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة هادئة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشئ ولما اراد ان يذهب على هذه الدقيقة قل التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

معنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية تدون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور اوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فتحقيقه كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة تازلية فيما تقر به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا قرب مذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبال موت امانة وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية العلاقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازالة قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في «التجارية» نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركاكة تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد  
 حقق ذلك في موضعه ( قوله والجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته ) هذا هو احد قولى  
 التجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه يريد ان لا يسبحه في فعله ولا سواه ولا مغلوب  
 واعلم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفى كونه تعالى  
 فاعلا بالقصد والاختيار ولم يمرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل  
 نفسه علمه والفعل غيره امره به ولا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل  
 اذ لا يصح قول المصنف

والجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة  
 من انه يريد بارادة حادثه لا في محل والكرامية من ان ارادته  
 حادثه في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات  
 صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام  
 صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا  
 نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل  
 على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوده اذ لو كان  
 صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف  
 المعلوم عن علته الموجبة ( ورؤية الله تعالى ) بمعنى  
 الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كاهو  
 بحاسة البصر وذلك اذا نظرنا الى البدر ثم غطنا العين  
 فلا حياء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن  
 انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه  
 حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ( جائرة في العقل )

شبهت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال  
 من ان العالم من حيث قوله للنظام الاكمل اشده مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير  
 ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي  
 ذلك علم مبدعه لكن احجاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم  
 وكون القصد لغرض وحاجة البتة ( قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة  
 بالرؤية ) فالمعنى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى  
 في الجهة وبالمقابلة وتقليب اليدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى  
 بدون هذه الأمور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك مجرد جريان زيادة عليه

( قوله بمعنى ان العقل اذا خلى ) يعنى ان العقل ببديهيته لا يتقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بحدته وجوازه مالم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يتعق نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا يشكره فكلام لا طائل تحته اذا المتصور بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالاتهم مؤسسة على ادلتهم فينهزم بانهدامها ( قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم ) اى نذكر بالبصر خصوصية

كل منهما فميز كلاما منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم يكون المبصر مبصر ابديا لا نشبهه بل هو تنبيه عليه واذالة النوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشبهه الحال بينهما ومن ههنا

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقيم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بتوجيهين عقلي وسمعي . تقرير الاول انا ناطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الاربع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم هو يتوقف انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر حينئذ وسيجي لهذا الكلام تنمة ( قوله اذ الاربع يشترك بينهما ) يتوهم عليه صحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما ( قوله ولا مدخل للعدم في العلية ) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا





لمذهب الشيخ التزام صحة الموصية بالنسبة الى موجود وباجللة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابيه منصور الماتريدي ( قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها ) لكن ينفيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية تعالى ( قوله والمعلق بالممكن ممكن ) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم الماهول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق متمتع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

بالفواض وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق لا مكانه لزم وقوع المعلق والالزام الكذب فظاهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكن اما كان ما ارتبط به ممكن ( قوله وقد اعراض بوجوده ) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز اوسفها وعشا وطلبا للكمال والانياء فترى من ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوده اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كاعلمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر « واجيب » فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبوعه مقامه اما اولافلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترائي اذ المراد به في الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه به من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأل وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المطلق بهو بذات العامة والمطلق لا يقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهو به انكشاف هو به تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

بينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارضاه ( قوله واجب بان كلامه

ذلك خلاف الظ ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية يتعلق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قل انظر الى الجبل فان استقر مكانه ( قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان آتروية متمعة ) فلاوجه لارتكاب طلب الملح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كفاعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الهالكاهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطان وبتجوز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة ( قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع ) لان السائلين القائلين ان يؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجب بان كلامه ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متمعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عشا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة واما المحل اجتماع الحركة والسكون ( واجبة بالثقل ورد الدليل السمي بالاجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة ) اما الكتاب فتقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك مجملة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقلات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله ( فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى ) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر ٩ لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سلمية لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة قلنا منوع فان الرؤية عندنا خلق الله تعالى

يقبل من نى الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسعوا فكون المسوع كلام الله لانت عندهم الامجد داخرا عليه السلام وكيف يصدقونه

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب ( ٩ قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال المعتزلة ان يقولوا انزاعنا لما هو في النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم ( قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط ) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها ( قوله والجواب تسليم كون الابصار

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستعراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت بالحصل التمدح بنفيتها كالمعصوم لا يمدح بعدم رؤيته لا امتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل بتحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستعراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود في « بقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستعراق بان يعتبر تعاقب الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب خصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجها وانطبعا مثالا فقيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب جعلها على احدها جمابين الأدلة ( قوله كالمعصوم ولا يمدح بعدم رؤيته ) وما ظن من انه انما لا يمدح

لا تصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات  
 اخر وكذا نقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والرويح  
 بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها  
 عقلا لا تجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا  
 عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبها بنذيل الادم الخارجة عن الملة على ان مطلق  
 عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التعجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يدش  
 الابصار ويردها بالخيرة والبرار وما ورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك نفي اتخاذ

الولد والصاحبة فبني على  
 ما تقرر في الاوهام من ان  
 كل حي صانع ملك معبود  
 فله صاحبة وولد ووالد  
 وخدم وخول ومعاون  
 ومعارض ولهذا جعلوا لله  
 شركاء الجن وقالوا الملائكة  
 بنات الله فاني على نفسا بانه  
 مع كونه جامع هذه الصفات  
 متعال عما ذكر فسيحانه ما  
 اعظم شانه ﴿ قوله مقرونة  
 بالاستعظام والاستنكار ﴾  
 كما قل الله تعالى لقد  
 استكبروا في انفسهم  
 وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لغتهم  
 وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والانتهم موسى عليه  
 السلام عن ذلك كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل  
 انتم قوم بجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا  
 اخلف الحجاب بقرضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي  
 عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في  
 الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن  
 كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة ٩ يكون بالقلب  
 دون العين ﴿ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر  
 والايان والطاعة والعصيان ﴾ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد  
 خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق  
 لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو  
 ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو  
 المخرج من العدم الى الوجود بنجاسروا على اطلاق لفظ الخالق  
 احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتنجاسرا عليه بما يليق بكبريائهما كان خروجا عن  
 المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام وانيان بمعجزة تدل على صدق دعوى يمكن ان يقال  
 ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق للحجاب عزه وقدره دون قدره فان رؤية الله تعالى  
 اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة  
 ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جود وتغنى لاشك انه  
 استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محل من غير علم باستحالة بل  
 ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البدنية تشهد بان المبصر في المنام كان مبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يحول ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (٩ قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا عرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليد وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخطره مشغولا بتدبيره مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي مباشره ملاحظة ما يفعله بقصد

لكن عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الماشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لوسئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في الماشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتعديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى علمكم على ان ماصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

مرتب عليه لكنه لقلة التناهد اليه وعدمه بالابتداء لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرار عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليم القبض والبسط وكم عدده او ممولكم وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك فإيتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البته وان لم يقدر على تفصيله وتحليص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضمير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدريه لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يحول المصدر بمعنى المفعول ليصح تعاقب الخلق به ثم يحصل الاضافة بمونة المقام على الاستفراق والا فاعماله يتناول مثل السرير بالنسبة الى الخمار فاذي المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى  
المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب  
والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه  
بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين  
الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق  
به ولا يتناول ايضا مثل السرى  
ثم انه ليس فى الآية اضافة  
حتى يتصور جعلها بمعنى  
المقام على الاستغراق وقد  
عرفت انه لا حاجة اليه  
(قوله او معمولكم) اطلاق  
المعمول على الحاصل بالعمل  
وان صح قياسا لكن المتعارف  
استعمال العمل فيه واستعمال  
المعمول فى محل العمل كما  
يقال هذا السيف معمول  
فلان وكذلك المتبادر من مثل  
وما يعلمونه هو المعمول باعنى  
المتعارف كما قال الله تعالى  
اتعبدون ما تحتون توحيلاهم  
على عبادة ما علموه من الاصنام  
ولهذا اشتهر فيما بينهم ان  
الاستدلال بالآية يتوقف  
على جعل ما مصدرية ثم  
ان المعنيين المذكورين معنيان

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا  
قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او العبد لم ترد بالفعل المعنى  
المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر  
الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات  
والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم  
ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله  
تعالى خالق كل شئ اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى ان  
يخلق كين لا يخلق فى مقام التدرج بالخالقية لكونها مناطا  
لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا  
لا فإله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول  
الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب  
الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحتماق العبادة كما لعبدة  
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يحملون خالقية  
العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات  
التي هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بانوا  
فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد  
حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة  
اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة باننا نفرق  
بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتش فان الاولى  
باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلجان بالحقبة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ  
المشترك فى مذهبهم فلا يتصور تعميمه لها الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة  
العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب  
ايضا والعام اذ اخص منه البعض لا يبق حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فباعدنا الخصوص كما  
تقرر في موضعه (٩ قوله ان يخلق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي  
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط  
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعداء  
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه بمدوحا على  
افعاله ومدعوما عليها مثابا او معاقبا وذلك لان معنى ذلك كلمة على كون الانسان مختارا في فعله

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب  
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية  
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت  
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى لو كان  
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل  
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم  
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجدها  
أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر  
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله  
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة  
الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) اي  
افعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا  
عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك  
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهو  
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر  
نقض الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالنقض  
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

اذ لا معنى للتكليف بما ليس  
بمقدور ولا للمدح او الذم عليه  
ولا استحقاق الثواب او  
العقاب وهذا بناء على حكم  
العقل بالحسن والتبجح في  
الافعال وذلك باطل عند  
الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا  
عن بطلان قاعدة التكليف بما  
ذكر في الشرح وعن بطلان  
المدح والذم بان ذلك باعتبار  
الحلية لا باعتبار الفاعلية كما  
يمدح الشيء ويذم بحسنة  
وقبحه وعن بطلان الثواب  
والعقاب بان ترتبهما على  
الاعمال ليس بناء على  
الاستحقاق بل كترتب سائر  
العادات مثل ترتب  
الاحراق على مسيس النار

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن الكفرة  
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يحزم بذلك لاحتمال  
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيق له على  
ما يقتضيه الحكمة وتعريفه عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالنقض وانما اعتبر الفعل  
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه لا في قو له في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال  
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة



الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الازل فلم يله البيان قوله الكفر مقتضى لا قضاء وتخصيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك المالك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا ينفع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه صفته بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بمجده الذي يوجد به) لم يلفت الى ما قبل من انه عبارة عن ايجاد للوجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم اليجاد في وضعه الغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف في القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قل رحمه الله والظاهر انه لا يهبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قل والتفصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بمجده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما سر من ان الكل مخلوق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار . فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة . قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بأختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمناهم ان ارادة القبيح قيحة كتحققه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حتى عن عمرو بن عبيد انه قال ما لزمى احد مثل ما لزمى مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع معنى الشريك الاغلب وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلووبة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلووبة ونقيصة (قوله دخل على صاحبها هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاذ كره ( قوله وقديتمسك من الجانبين بالآيات ) امامن جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله \* فمن ير الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا \* ان كان الله يريد ان يغويكم \* ولو شاء الله لجمعهم على الهدى \* ولو شاء لهدىكم اجمعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى

لعباده الكفر \* والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افماله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلامهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حمل المشية في اكثر الآيات

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يحجرى في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والتهى عدم الارادة ففعلوا ايمان الكافر مرادا وكفروه غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا او يؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين ( وللعباد افعال اختيارية يثبتون بها ) ان كانت طاعة ( ويعاقبون عليها ) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا قفل لمعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

على مشية القسر والاجلاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف \* ونلم \* خلقى الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بأنهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا ( قوله لا كما زعمت الجبرية )

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى ( قوله ونعلم ان الاول باختياره ) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى وامان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولاً تأثيرى منهما سوى مقارنتها اياه فالبدية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل ( قوله لم يكن للعبد فعل اصلاً ) اى لا خلقاً ولا كسباً بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها لا يقولون بالاستحقاق بل

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغائم واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء ما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما

العبدية حقيقة لم يحز اسناد مثل صلى وصام الاصدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضماً فلو كان العدم مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه نناراً الى ظاهر الحال ( قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك ) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلاً ( قوله ) فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى ( هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقارباً ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقاً لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لارصده اغنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجباً والايمان متمتعاً والتكليف بالمتمتع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختاراً فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والاختيار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا في الازل لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده متمتع الوقوع فمقتضى الاعتراض ان (قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد اذ لا يكون متعلقا بالارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق

الارادة بالعدم الازل باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علل الوجود فذلك كلام آخر متفق بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان عدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او متمتعا) ضرورة ان الله تعالى في الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معيناً فيتصف به فهذا الاختيار

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال \* فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او متمتعا وهذا ينافي الاختيار \* قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال الباري تعالى \* فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجودا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال واجبا لها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين \* قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتناهي الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

والاتصاف المنفرد عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متنافيين فيه لكان «احتمنا» علمه تعالى متعلقا بانتفاءهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعتكافه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفردا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال الباري تعالى) فانها اختيارية باتفاق الملمين مع ان الدليل جارفيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيها لا يزال فيكون وقوعها

واجبا وانفائها متمعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افماله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته اذ لما كان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يحجب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقته ( قوله استجنا في التنصيص عن هذا المضيق ) وهذا البحث من مداحض علم الكلام وقد اضطررت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المتقدمين القطعيين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لخالق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستلهموا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باحوتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة

وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين الجمع بين المتقدمين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة

احتمنا في التنصيص عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحتية ان صرف العبد قدرته وارادته الى العمل كسب واجداد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفحمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى واليجاد مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلامعنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقه الضارعية والتجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة البعدعين احد طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعتم من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلاحالة يتصوره  
ارلا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع  
ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق  
نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب  
تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر  
غير ملائم على وجه ما يضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة  
عجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكسب عليه اكمل شوقه اليه على حسب ذلك  
فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته  
او بتأثير قدرة البعد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه  
الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له  
وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد

الخالق لمخلوق الموجودات  
لكن الاظهر ان ذلك ايضا  
تابع للهيئات المزاجية  
والعوارض النفسانية الجلية  
او المكتسبة الخلقية كما  
هو مذهب الحكماء وامام  
المزمن وان كان له ان يغير  
تلك الهيئات ويبدلها  
بتوفيق الله بأن يتأمل في  
افعاله وما هو داع اليها من

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور  
وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب  
لا يصح انفراد القادر بدوالق يصح انفراد القادر به فان  
قيل فقد اثبت ما نسبته الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا  
الشركة ان يجتمع اثنان على شئ فينفرد كل منهما بما هو له دون  
الآخر كشركاء القرية والحلة وكذا اذا جعل العبد خالقا  
لافعله والصانع خالقا لساثر الاعراض والاحسام بخلاف  
ما اذا اضيف امر الى شيئين مجتئيين مختلفين كالارض  
تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق ولا بجهة ثبوت النصرف

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل »  
لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل مقبلا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال  
الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها  
ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب  
والله الموفق للصواب ( قوله مثل ان الكسب واقع بآلة ) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح  
والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة  
( قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته ) اي الكسب مقدور وقع في محل قدرته  
بخلاف المخلوق ومخلصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال  
من الغير والخلق تأثير واغادة على الغير ( قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي في وجوبه المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك قوله  
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا  
على مذهب الاستاذ فان كلامهما منفرد بماله من تأثير ما قلت المنوع هو الشركة  
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذا دلت القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شيء من  
المذهبين ( قوله قلنا  
لانه قد ثبت ان الخالق  
حكيم ) هذا بعد تسليم  
حكم العقل بالحسن  
والقبح في الجملة والا فقد  
ثبت الحسن والقبح في  
الكسب شرعا ولم يثبت  
ذلك في الخالق وبعد تسليم  
ان العقل يستقيح منه تعالى  
شيئا والافقيد سمعت انه  
مالك الملك على الاطلاق  
فلا يقبح تصرفه على اي  
وجه كانت ولا يسأل  
بكين ولا كم ( قوله ليشمل  
المباح ) فان الاكثرين  
على ان المباح من قبيل  
الحسن وهو ايضا برضاء  
الله تعالى ( قوله وهي  
حقيقية القدرة التي  
يكون بها الفعل ) انما  
فسرها بان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد  
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها  
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه  
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان  
لم نطلع عليها فجز من ان ما نستقيح من الافعال قد يكون له  
فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة  
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا  
كسبه للقبح مع ورود النهي عنه قبيحا فسفها موجبا لاستحقاق  
الذم والعقاب ( والحسن منها ) اي من افعال العباد وهو  
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل  
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل  
المباح ( برضاء الله تعالى ) اي بارادته من غير اعتراض  
( والقبح منها ) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل  
والعقاب في الآجل ( ليس برضائه ) لما عليه من الاعتراض  
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة  
والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر  
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح ( والاستطاعة مع الفعل )  
خلاف المعتزلة ( وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل )  
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض  
يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية  
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجيء وهي مقدمة على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل  
او شرطه فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط  
لوجوب الاداء للنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالتفاء في مال الزكاة فتقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل بوجه انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح للمعرفة ولانهم انما جعلوها شرطا اوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجودة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد ( قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل ) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على اننا علم

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الدم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتحد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة انما قدر على بعض الحركات وان لم تقصدها قلت لما جرى « عليكم » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حادثة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حادثة في الواقع بناء على ذلك الظن الراشح ( قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا ) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره ( قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة ) وهو خلاف ما ثبت



بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا ( قوله فعليكم بالبيان ) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها ( قوله

لاستحالة ذلك على الاعراض ) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استحسان الشرائط على ماسيشير اليه ( قوله ومن ههنا ) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثل واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا في الحالة الاولى متمتعاً ففدیه نظر لان القائنين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبال واما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بالاضمام ارادات شتى وهي مقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزام تخلف الاثر عن المؤثر انما هو الذي اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على الفعل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع ( قوله على مقدمات صعبة البيان ) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض وأنه يتمتع قيا مهما معا بالحمل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ( ويقع هذا الاسم ) يعني لفظ الاستطاعة ( على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ) كافي قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب لانه لتركبه لا يشق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة ( ووجه التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه جواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عبد ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به لانه صرف قدرته الى الكفر

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر ( قوله قلنا المراد سلامة اسباب وآلاته ) يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها ( قوله فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما تجر عادة

يمثل ذلك في سلامة الاسباب اشتراط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كتحاق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خاق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الزرع متفق

وضع واختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين فلنا هذا ما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعا في نفسه بجمع الضدين او تمكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كتحقيق الجسم واما ما يتبع بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلان نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس الواسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر بقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكايته ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطلق من المورض اليهم وانما النزاع في الجواز فتحة المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الاشعري

عليه) اي بالمعنى الذي سبق تمكنا كان في نفسه او متمتعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث

في نفسه والالم يوجد عتبه وهذا نزاع لفظي ﴿ قوله لانه لا يقع من الله تعالى شيء ﴾ يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا يمكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالتحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه تمتع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وبقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً بوجد انه \* والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقاً يقينياً

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

لانه لا يقع من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائزاً للزم من فرض وقوعه محال ضرورية ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وسجلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم تعرض له الامتناع بالغير والاجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لا اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلب بعدة ذهباً وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وعندنا وإن خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح ( قوله معانه يلزم من فرض وقوعه ) يعنى في الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده ( قوله قيد بذلك ليصلح محالا للخلاف ) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا ( قوله لاصنع للعبد فيه

اصلا ) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجى لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان ( قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخفض الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم اكتساب في المتولدات على رأيهما فتدبر ( قوله ولهذا لا يمكن البعد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية ) فظهر ان المتولدات ليست

معانه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وامام بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال ( وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان ) قيد بذلك ليصح محالا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا ( وما شبهه ) كالمتولدات عقيب القتل ( كل ذلك مخلوق لله تعالى ) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما استندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخره كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من السكسرو ليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى ( لاصنع للعبد في تخليقه ) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالاته من العبد وامام الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية ( والمتقول ميت بأجله )

منها ويرد عليه النقص بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان من اشارة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية المسبب ( قوله أي الوقت المقدر لموته ) يريدان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع برقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وإن كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر إلى علمه وتقديره ( قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل ) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة بينا والصواب أن القتال

قطع عليه الاجل كالوقوع في شرح المقاصد لأن موت المقتول عندهم فعل القتال بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل أي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على أن المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهر إن لا الوقت المقدر لموته كافي قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يتناسب المقام فالقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى أنه لو لم يقتل لامتد حياته إلى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

أي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل لأن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبأنه إذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان يتأجل به لما استحق القتال ذمولا عقابا ولادية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القتال تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبه الموت بطريق جرى العادة فإن القتل فعل القتال كسبا وإن لم يكن خلقا ( والموت قائم بالميت ) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على أن الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على أنه عدمى ومعنى خلق الموت قدره ( والاجل واحد ) لا كما زعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعاً وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في أفعال العباد هـ إن ( قوله من غير تردد ) أي من غير تعقيد بعدم القتل ونحوه ( قوله واحتجت المعتزلة ) المذكور في المواقف أنهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القتال وما ذكره في مرض الاستدلال تأييداً لشهادة البديهة لكن لما كان بهور المأزلة على أن القول بالتوايد استدلالاً لجعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لاتنبيهات ( قوله والجواب عن الاول أن الله تعالى )

قل رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله محو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ( قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت ) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلائم انكار القضاء والقدر في افعال العباد ( قوله وهو وقت موته ) تحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر العال على الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لما شئ الى اجله الاى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته تحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآحالا احترامية بحسب الآفات والامراض ( والحرام رزق ) لان الرزق

الدهن للقتيلة المشتملة  
فهي دائما تضيئها وتعين  
عليها في ذلك الحرارة  
الاستفادة من خارج وكما

انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امتعت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المحمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاحترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظى اذ هم لا يذكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لانكره لكنهم يحملون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قلوا

بالقضاء وانفسر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الخواص قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي ( قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ) فيدخل فيه المشروب تغديا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فينتفع به بدل فيأكله  
واما تسمية المنفق رزقا  
على ما دل عليه قوله تعالى  
ومما رزقناهم ينفقون  
فبناء على انه بصدد ان  
يكون رزقا قبل الانفاق  
دلالة على ان افضل الانفاق  
انما هو فيما اذا كان مما  
اعد للانتفاع ومست اليه  
حاجة ناجزة كما روى انه  
عليه السلام سئل اي الصدقة  
افضل فقال ان تصدق وانت  
صحيح صحيح تخشى الفقر  
وتأمل الثنى ولا تمهل حتى  
اذا باغت الخلقوم قلت  
لفلان كذا ولفلان كذا  
وقد كان لفلان ( قوله مع  
انه معتبر في مفهوم الرزق )  
فان الرزق في الاصل

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون  
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به  
الحيوان خلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر  
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم  
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع  
به وذلك لا يكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لا  
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل  
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومنه هذا  
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى  
الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق  
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله  
تعالى لا يكون قبيحا ومسكرته لا يستحق الذم والعقاب  
والجواب عن ذلك لسوء مباشرة اسبابه بأختياره ( وكل  
يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ) لحصول  
لحصول التغذية بهما جميعا ( ولا يتصور ان لا يأكل انسان  
رزقه او يأكل غيره رزقه ) لان ما قدره الله تعالى غذاء  
لشخص يجب ان يأكله ويغتني به ان يأكله غيره وما معنى الملك  
فلا يمتنع ( والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء )

العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى »  
( قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب ) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى  
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا ( قوله  
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا ) وهو خلاف ما جمع عليه الملة  
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض  
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض  
عنه بسوء اختياره على انه مقتوض عن ما لم يأكل شيئا ( قوله ومنه هذا الاختلاف



ذكر خمس مقدمات يحصل منها أن الحرام ليس برزق بأن يركب قياس من النسل  
الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب  
ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم  
والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فحقن بعد تسام  
الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور  
ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى  
الذم والعقاب عليها الا يرى ان السبي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة  
مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ما حاشا عند قصد التكثير من غير ارتكاب  
منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا ( قوله بمعنى خلق الاهتداء  
والضلالة ) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل  
الى المط ويقابله الخي  
والضلال بمعنى سلوك  
طريق لا يوصل اليه وقد  
يكون متعديا بمعنى الارشاد  
اي جعل الغير سالكا سواء  
الطريق يقال هداه الله  
للدن وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقيد  
بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق  
لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد  
ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى  
نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق  
التسبب كما يستند الى القرآن وقد يستند الاضلال الى الشيطان  
مجازا كما يستند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل  
معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى  
أضله الشيطان الى دلالة على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال  
هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال  
في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والاضلال الى الله تعالى وقد عرفت  
ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جعله ضالا ولما كان افعال  
العباد مخلوقة له تعالى ولم يقع منه شيء عند مشايخنا جلوهما عليهما اذ لا ضرورة  
في العدول عنهما بوجه ما فعملوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والاضلال  
عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال  
العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب  
على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجود ان العد ضلالا لمو تسميته ضالا او الا هلاك والتعذيب ثم للاح بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى أولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناء على ما سلف فساد « قوله ان الهداية عندنا الاهتداء » اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداة فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

الاستعمال ) قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم جعلها على معناها الاصلى فى شى من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى ( قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى \* انك لاتهدى من احببت \* ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ( وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى )

الطريق ودعاهم الى الاهتداء ) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولانفيمه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او أمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا سبق واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا مدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لانزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا ( قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصولة الى الغية ) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصولة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هذا الله ( قوله ) والاما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا ( بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسليان والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصح اما تنه او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وزردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين الطفلا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجنافية له لا جمل مصلحة الغير سفيها وظلما كذا ذكره رحمه الله ( قوله ) اذ قد أتى بالواجب ( يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأتيه فلا يكون من مصالحه فينضم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فازيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا

والاما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتثاله على النبي عليه السلام فوق امتثاله على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الغطاء والبسط في الحصب والرخاء معنى لان مالم ينضله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولم يرد ان مفسدة هذا الاصل اعني وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس النائب على الشاهد في طبائعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالدلالة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فأمل ( قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع ) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجود مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلزم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخلاف او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان مادكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتبقيع فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة ( قوله ثم ليت شعري ) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيديده ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمي بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاحب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيلوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولاً

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدر به عنه بحيث لا يتمكن من الترتيب بناء على استلزامه محالا من سفة او جهل او عتث او نحل او نحو ذلك لانه فرض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم اهل الطاعة في القبر) بما علمه الله ويريد به تعالى وهذا اولى بما وقع في عامة الكتب من الاختصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

( قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم ) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعي ( قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار ) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مرانه لا ينال في الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما تصور

لوامكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فيقديكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعاقب الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعاقب الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للاسفة ولا بأس ان قد سمعت انهم قد تشبهوا باذيا لهم في كثير من الاصول ( قوله الظاهرة العوار ) اى العيب يقال سلة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه ( اى فى عذاب القبر اكثر ) قوله فالتعذيب بالذكر اجدر ) تقرير على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا ( قوله وسؤال منكرو ونكير هما ملكان ) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرا لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البخلى والجباة ان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجلجه  
اذا سئل والنكير تقرير  
الملكين له فيكون بمعنى  
الانكار ( قوله لانها  
امور ممكنة اخبر بها  
الصادق ) يريد انه ليس  
لامتناهيا دليل من جهة  
العقل على ما زعمه منكروها  
وقد دل السمع على  
ثبوتها فوجب القول  
بها وبطل تأويل  
الظواهر الدالة عليها  
( قوله قال الله تعالى  
النار يعرضون عليها ) و  
معلوم ان عرضهم على  
النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل  
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ( وسؤال  
منكر ونكير ) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان  
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قل السيد ابو شعاع  
ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض  
( ثابت ) كل من هذه الامور ( بالدلائل السمعية ) لانها  
امور ممكنة اخبرها الصادق على ما نطق به النصوص  
قال الله تعالى \* النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم  
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب \* وقال الله  
تعالى \* اغرقوا فادخلوا نارا \* وقال النبي عليه السلام  
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي  
عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوت  
الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل لهم من ربكم وما دينك  
ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال  
النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناة ملكان اسودان  
ارزقان عينا هما يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه  
فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يقيد ادخالهم النار عقيب اغراقهم  
فيكون فى القبر ( قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا  
نزلت ) اى هذه الآية ( فى عذاب القبر ) اى فى شأنه وان الله ينجي المؤمنين عنه وقوله  
اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون  
القول الثابت هو قوله ربى الله الخ ( قوله الى آخر الحديث ) ( معنى قوله عليه السلام فيقولان  
ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبدالله ورسوله اشهدان لاله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسخ له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له انم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهلها اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فلتتم عليه فختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

من مضجعه ذلك ( قوله لان الميت جسد لحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال واصحوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا ففهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الالام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من جحيم النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حيد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جسد لحيوة له والادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم المذاب اولذة التعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء والماء كؤل في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردتها بالذكرك ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقها وتأكيده واعتناء شأنه فقال ( والبعث ) وهو ان يبعث الله تعالى الموتي من القبور

ابن الراوندي كقول الميت جادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله آفة كلية وبأنه معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية لاعلم والحيوة قل رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنيكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم ( قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء ) هذا اختار القاضى واتباعه ( اوفى بعضها ) على ما اختاره بعضهم ( تولدوا الماء كؤل في بطون الحيوانات )

إذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا ( قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية ) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتآلف بعضها ببعض فحشرها جميعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هالك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقيف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويعيد الارواح اليها ( حق ) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون \* وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاس بناء على امتناع اعادة المعدم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتمد به غير مضر بالمقصود

خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين ( قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به ) فان ادلتها على كثرتها بمدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الابين الاثنين والاثنيتية تستلزم التغير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معد وما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزوم عدم بقاء الشيء زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الاشيئية الحجة للتحلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر  
اذ المقيّد بقيد غير المقيّد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لحجة التحلل وان اريدانه لا يندفع به  
التحلل فيهما وان كان مع تغيرهما قبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التحلل انما يتصور  
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تحلل في الباقي سخيّف جدا اذ الباقي موجود  
في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متحلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده  
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فسادا كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله  
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا عادة  
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لوسمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه  
العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان  
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه اولى  
يسمى وبهذا يسقط ما قالوا انه لو كل انسان انسانا بحيث صار  
جزأ منه فكل الاجزاء امان تعاد فيهما وهو محال  
او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك  
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر  
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية  
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو  
الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة حرد مراد

الاصلية الباقية من اول  
العمر الى آخره (صفة  
كاشفة للاجزاء الاصلية  
واظهر منها ما يقال انها  
الاجزاء الحاصلة في اول  
الفطرة اى اول تعلق  
الروح بالبدن مما لا يتعلق  
بدونه عادة لان وجود  
اجزاء في البدن باقية

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة « وان »  
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه  
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهة واستدلالا  
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل)  
فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا لا آكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور  
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان  
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول  
عمرهما لم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله  
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال الاجزاء



الى مستحقة **قوله** وان الجهنمي ضرسه مثل احد **قيل** لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام  
الاجزاء من خارج والالزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق  
الانتفاخ والحبوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اعمارة عن الاجزاء الاصلية  
واما ما غير للبدن بالكلية فلا اشكال لم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين  
الاجزاء فهايم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحليل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب  
الجزء لا يقولون به **قوله**  
لو لم يكن البدن الثاني  
مخلوقا من الاجزاء **اعلم**  
ان التناسخية منهم من  
يقول بقدم النفوس و  
تعلقها بالابدان بطريق  
التناسخ الى ما لا يتناهى  
ومنهم من يقول بان النفوس  
اذا استكملت بقيت مجردة  
وانخرطت في سلك المجردات  
واما اذا لم يتم استكمالها  
فربما يتصاعد فمعلق  
بالابدان الشريفة حتى  
ربما يتعلق بالاجسام  
السماوية لاستتمام بقية كال  
لم يحصلها وربما يتنازل في  
ابدان الحيوانات الخسيسة  
بحسب اخلاقها الردية

وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من  
مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ  
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن  
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم  
ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل  
الدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا **والوزن**  
**حق** لقوله تعالى **والوزن يومئذ الحق** والميزان عبارة  
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك  
كيفية وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن  
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها  
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال  
هي التي بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله  
تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا تطاع عليها  
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث **(والكتاب)**  
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للؤمنين بايمانهم  
وللكفار بشنائيلهم ووراء ظهورهم **(حق)** لقوله تعالى  
**ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا** وقوله تعالى  
**واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا**

وراثتها الكسبية فمن خاله على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس  
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ  
في شيء **قوله** والعقل قاصر عن ادراك كيفية **قال** رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى  
انه ميزان واحده كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لا مكنها وقد ورد في الحديث تفسيره  
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فلا ستعظام وقيل  
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قدورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

وبدل عليه ما قال عليه السلام  
في ساقه حديث طويل فتوضع  
السجلات في كفة والبطاقة  
في كفة فطاشت السجلات  
ونقلت البطاقة فلا يتقل  
مع اسم الله شيء قال رحمه  
الله وقيل يجعل الحسنات  
اجساما نورانية والسيئات  
اجساما ظلمانية فتوزنان  
(قوله وسكت عن ذكر)  
الحساب اكتفاء بالكتاب  
يريد ان العادة قد جرت  
على ذكر الحساب مع  
هذه الاشياء لكن لما ذكر  
الكتاب ومعلوم انه  
لحساب فهم ثبوته ايضا  
فلم يذكر للاكتفاء به (قوله  
والجواب مامر) من انه  
على تقدير كون افعال الله  
تعالى معللة لعل فيه حكمة  
لانطلع عليها وقد بين  
رحمه الله وجه حكمة  
تعم امثاله فيطلب من  
موضعا (قوله والحوض)  
اختلفوا في انه هل هو  
الكوثر او غيره ويدل على  
الاول ما روى انه عليه  
السلام قال في اثناء حديث

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره  
المعتزلة زعمائهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال  
حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع  
عليه كنفه ويستره فيقول اعترف ذنب كذا فيقول نعم اي  
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال  
الله تعالى سترتها عليه في الدنيا وانا اغفر هالك اليوم  
فيعطى كتاب حسنة واما الكفار والمنافقون فينادى  
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم  
الالجنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى  
انا اعطيناك الكوثره ولقوله عليه السلام حوضي  
مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وربحه  
اطيب من المسك وكثيرانه اكثر من نجوم السماء من شرب  
منها فلا يظمأ ابدا والا حاد في كثيره (والصراط حق)  
وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق من الشعر واحد  
من السيف يعبه اهل الجنة ونزل فيه اقدام اهل النار  
وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن  
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن  
من العبور عليه وبسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يحمزه  
كاتب الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد  
الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والناحق)  
لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى  
واكثر من ان يحصى تمسك المشركون بأن الجنة موصوفة  
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عام  
الناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه  
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني  
على اصلهم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه  
(وهما اي الجنة والنار) (مخلوقتان) الآن

اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعذنيه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امى الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم الفك قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم الفك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والاخر من ورق وبالجمله وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماء ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردهما ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(فوجودتان) تكرير وتأكيذ وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ه لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى \* تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساد .

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقى الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجاع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فبوتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بافظ الماضي مبانة في تحققة مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها ( قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار ) ولا احتياج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القبة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لاينا في وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى ( قوله كل شئ هالك الاوجه ) اى كل موجود فان المعتاة وان جعلوا المعدم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى ( قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله ) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لادوام شخصه فلا اشكال ( قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء ) اى العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانت موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دأثم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه قلنا لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لاينا في الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود لا مكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم ( باقيتان لا تفتيان ولا يفتى اهلها ) اى دائمتان لا يطرؤ عليهما عدم. مستقر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انها يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجه فلاينا فى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انها يفتيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة ( والكبيرة ) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحضة والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية ( قوله الشرك بالله ) اى اتخاذ الشريك لله تعالى بدل عليه ماروى فى رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كانه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لاتناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق به شيء آخر بدليل آخر كالا جاع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوي ( قوله والسحر ) لاختلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا ( قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارح ) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب اوله لئلا او عذاب ( قوله الحق انها اسمان اضافيان ) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات اذ اولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعد ادم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانما يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا ( قوله وقيل كل معصية

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحداد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنها كل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر ( لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ( ولا تدخله ) اي العبد المؤمن ( في الكفر ) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ماسيحي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلب فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا باعنافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوجبة او انفة او كسل

اصر عليها العبد ) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اوسع الكبائر فقال هي الى سبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ( قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين ) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذنا من قولهم له المنزلة بين المتزئين ﴿ قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ﴾ فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امانة للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المحض في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة ككفر وبها يفعل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي ﴿ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا او امرأة ﴾ الآية وهي كثيرة الثالث اجاع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم اعلى ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج (و منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثالا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة ﴿ قوله لكونه علامة للتكذيب ﴾ اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقيقة الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده ﴿ قوله وعلم كونه كذلك ﴾ اي امانة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير ﴿ قوله والتلفظ بكلمات الكفر ﴾

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي عليه الصلاة او لا ﴿ قوله ﴾ والجواب ﴿ او منافق ﴾ التفاف اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ في نفاقه وهي احدي حجريته يكتنمها ويظهر غيرها وهو موضع رفقته فاذا اتى من قبل القاصعا

وهي جبرته الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النفاق برأسه فانفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين سراومحافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريدان ماذكروه وان كان اخذا بالجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق بين المنزلتين

(قوله فان الكفر من اعظم

الفسوق) وذلك لان

الفسوق هو الفجور و

الخروج عن طاعة الله

تعالى يقال فسق عن

امرربه اى خرج وكال

الخروج عن طاعة الله

تعالى هو الكفر (قوله

والحديث وارد على سبيل

التغليظ) فيكون المعنى

ان موجب الايمان المنع

عن الزنا وحفظ الامانة

والايمان الذي لا يترتب

عليه ذلك ملحق بالعدم

ومن عادة البلغاء ان

يحصروا النوع في الفرد

الكامل وان يقولوا للقليل

انه ليس منه ولا كذب فيه

اذ حاصله اخراج الفرد

الناقص عن الجنس لا اعتبار

خطابي (قوله حتى قل عليه

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه

السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا

الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى \* ان كان مؤمنا

كن كان فاسقا لا يستوون \* جعل المؤمن مقابلا للفاسق

وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانته له ولا كفر لما تواترت

من ان الامة كانوا لا يقتلون ولا يجرون عليه احكام المرتدين

ويدفونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق

هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد

على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل

الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى

قال عليه السلام لا يذنب للمبالغ في السؤال وان زنى

وان سرق على رغم انف ابى ذر اخبجت الخوارج بالنصوص

الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى \* ومن لم

يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون \* وكقوله تعالى \*

ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون \* وكقوله عليه

السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص

بالكافر كقوله تعالى \* ان العذاب على من كذب وتولى

وقوله تعالى \* لا يصليها الا الاشقي الذي تولى \* وقوله

تعالى \* ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين \* الى غير ذلك

السلام لا يذنب للمبالغ في السؤال) روى عن ابى ذر انه قال آتيت النبي عليه السلام وعليه

ثوب ابيض وهو قائم ثم أتيتيه وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على

ذلك الادخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى

وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان

سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اى على كراهة منه ( قوله والجواب انها متروكة الظواهر ) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقته وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فالولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المتعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتماد بهم ( والله لا ينفر ان يشرك به ) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التخليط مع احتمال ارادة الاستحلال ( قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع ) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج خروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتماد بخلافهم ( قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا ) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين ( قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا ) قال ذهب شذوذة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افيجمل السليمين كالجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازى عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي



وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل وانما  
من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تم  
عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باله  
السنة في هذا المقام ( قوله لان قضية الحكمة ) اى حكمها وموجها التفرقة بين المسى  
والحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكيفية في الجملة خروج عن الحكمة  
فلا يجوز نسبتها اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما  
قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اناة الحسن دون المسى وما يقال من انه  
يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة ( قوله نهاية  
في الجنائية ) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو  
فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجنائية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسى والحسن والكفر نهاية  
في الجنائية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل  
العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقه حقا ولا يطلب  
له عفو او مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا  
هو اعتقاد الابدني وجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر  
الذنوب ( ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر  
والكبائر ) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير  
الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر ( قوله وايضا الكافر  
يعتقه حقا ) وهذا لا يشمل المعاند كادل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ( قوله  
وايضا هو اعتقاد الابد ) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابداد وليس في غيظه الرجوع  
عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي ( قوله  
وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته ) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك  
بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله مادون ذلك دون ان يقول  
ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملء واحدة وانواعها مشرقة في تعريض  
صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسر بقوله من الصغائر والكبائر  
فان الكيفية في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك  
لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطاق الكفر حتى  
كانوا يذكرون السلم في مقابلة الشرك ويسأل احدهم اذالت آخر امسلم انت ام مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها واوغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم عما استجاروا يعني اهل الذكر ( قوله والمعتزلة يخصونها ) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا عليهم بان ما ذكرتم تخالف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بآدون الشرك وعن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك الاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول والآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عودها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخص المذهب المغفور عن عومات البريد

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما فيه الاسلوب من خصوص الحكم بالبعث وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كانه

اخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيتك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويعفو عن السيئات وما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه او لا ثم ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما ( قوله وتمسكوا بوجهين ) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لم نعمها ولا التمسك على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الاعلى ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك عفو عن بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذهب المغفور عنها بدلتها اليه جمعا بين الادلة

( قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تزيده الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله \* واني ال اوعده \* أو وعدته لمخلط ايعادى ومنجز موعدى \* واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفاؤه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد الذي يحتاج بالبال ان الوعد ليس بانخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على اتيائه وكذا الاعداد فلا

كرب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملائن جهنم من الجنة والناس اجين اما عومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك ( قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد ) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون اغفرة اخلافا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناقض حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا ( ويجوز العقاب على الصغيرة ) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \* قوله تعالى \* لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها \* والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا احاديث

( قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهبل ما روى انه عليه السلام من يقبر من فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستنزعه عن البول واما الآخر

فكان يندر بالنسبة ( قوله وذهب بعض المعتزلة ) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب  
 الصغيرة ويندر عليه ماقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة  
 خالصة دائمة فهما متمايزان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مغلد  
 في النار وقاوا بالا حباط ( قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر ) يرد عليه انه يلزم  
 ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقليل المعنى نكفر

عنكم سيئاتكم المكتسبة  
 قبل اجتناب الكفر فيكون  
 الخطاب للكفرة وقيل  
 الاستثناء مقدر اى نكفر  
 عنكم سيئاتكم ان شئنا وما  
 ورد عليه ان تقدير  
 الاستثناء يغنى عن حمل  
 الكبائر على الكفر  
 اجيب بانه لو اذلك لم يتيسر  
 تقدير الاستثناء اذ لا  
 دليل عليه وانما يأتى  
 عنه قوله ان تجنبوا كبائر  
 ولا يخفى عليك بعد هذين  
 الوجهين ان الاقرب ان  
 يجرى الآية على ظاهرها  
 ويخص منها المعاصى المعاقب  
 عليها بالنصوص الدالة  
 على عقاب عصاة المؤمنين  
 وانما وجب حمل الكبائر  
 على الكفر ليظهر لتعليق

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز  
 تمديده لاعمى انه يتمتع عقلا بل معنى انه يجوز ان يقع لقيام  
 الدالة السمية على انه لا يقع كقوله تعالى \* ان تجنبوا  
 كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم \* واجيب  
 بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم  
 بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم  
 او لم افراء القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من  
 قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى  
 الآحاد كقوله لركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم  
 ( والعفو عن الكبيرة ) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد  
 ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو  
 كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتلق به قوله ( اذ لم تكن  
 عن الاستحلال والاستحلال كفر ) لما فيه من التكذيب  
 المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على  
 تحايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم  
 ( والشفاعة ثابتة للرسول والاخبار في حق اهل الكبائر  
 بالمستفيض من الاخبار ) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى  
 على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة  
 فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا

تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة ( قوله والشفاعة ) اى المشفعية ( وقوله وعندهم ) قوله  
 لما لم تجز ) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق  
 عندهم بغير الكبائر واحباها مغلدون في النار عندهم ( قوله لم تجز ) اى الشفاعة لاسقاط  
 العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

( قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) دلت الآية على ان لا يستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة في اسقاط عذابها فثبت المطلوب ( قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص ) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى حار على يوما اي فيه ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب الموعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازي دليطكم لابد ان يكون عاما في

قوله تعالى \* واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات \* وقوله تعالى \* فانفضهم شفاعة انشافين \* فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقييح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بعموم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى \* واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة \* وقوله تعالى \* مالا ظالمين من حيم ولا شفيع يطاع \* والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

ما يتناولوه فهو مقتضى للعموم لا من أف له ( قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو ) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق للعفو وما قيل من ان العفو اتماه عن صغيرة من لم يحتجب الكبار فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا

وان اوههم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا ( قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة ( قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه ( قوله وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات ) هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانهم ان مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا نسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتلذذ بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا ثم ولو سلم فدوامه والتسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وبتين ضعيف جدا

( قوله وهو الاستيجاب )  
اي جعل الشيء واجبا كأن  
المطيع جعل الثواب بطاعته  
واجبا عليه تعالى لا يصح منه  
تركه عقلا وكذا العاصي جعل  
العقاب واجبا لا يتركه تعالى  
عدلا والاستحقاق بهذا المعنى  
منتف عند اهل السنة واما  
ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب  
يترتب على الطاعة تفضلا  
بمقتضى الوعد وكذا العقاب  
قد يترتب على المعصية عدلا  
على وفق الوعيد من غير  
وجوب فهو وان كان مسلما  
عندنا لكنه لا يجديهم  
( قوله والجواب ان قتل

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى  
قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب  
عدل فان شاء عقاوان شاء عذبه مدة ثم بدخله الجنة وثانيهما  
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى « ومن يقتل  
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » وقوله تعالى «  
ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار اخلدا  
فيها » وقوله تعالى « من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته  
فأؤتاك اصحاب النار هم فيها خالدون » والجواب ان قاتل  
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى  
جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشماته من كل  
جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل  
كقوله سجن مخلد او سلم فعارض بالنصوص الدالة على  
عدم الخلود « الايمان » في اللغة التصديق اى اذعان حكم  
الخ وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة  
آمن به آمنه من التكذيب والخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا ) يريدان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلة مأخذ الاشتقاق  
فيجعل عليه جمعا بين الادلة ( قوله فالخلود قد يستعمل ) يشير الى ان السامع استعمال  
الخلود في التأبيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا  
بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار  
وغيرهم ( قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود ) واذا تعارضت  
النصوص يجب الجمع بينهما ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد  
بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكيفية ( قوله افعال من الامن ) يقال آمنته وامنى

غيري فالضرورة فيه للتعمدية الى المنعول الثاني يقال آمنة اذا صدقه وحقيقته آمنة التكذيب  
والمخالفة كذا ذكره الخشري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واماتعديته باللام كما  
ذكره الشارح فلتضمنه معنى اتقاد واذعن ﴿ قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ﴾ هذا ليس  
باستشهاد بل بمثل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام منيدة لتقوية العمل فلاولى ان يستشهد  
بمثل فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهري يصلح للتمسك ﴿ قوله وليس حقيقة  
التصديق ﴾ يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او الخبر والالزام ان يكون  
كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين  
بصدقته عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كيعرفون ابناهم  
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

وجروا بها واستيقنتها  
انفسهم الى غير ذلك بل هو  
اذعان لما علم واتقيا له  
وسكون النفس اليه  
واطمنائها به وقبولها  
بذلك بترك الجحد والعناد  
وبناء الاعمال عليه وهو  
امر زائد على العلم بل ربما  
يتعلق بالظنون والمعتقد  
ايضا ولهذا يبنى العمل  
عليهما. واما ان ماهيته  
كافي قوله تعالى حكاية. وما انت بمؤمن لنا. اى بمصدق  
وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث  
اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب  
نسبة الصدق الى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو  
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على  
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى  
الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ویدن وهو معنى التصديق  
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزن العلم اما تصور  
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا  
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة  
ان عليه شيئا

ماهى فمنهم من جملة من مقولة الكيف وسيجى تفصيل مقالته ومنهم من جملة « من »  
كلما نفسيا ومنهم من جملة عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى جملة  
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جمعه من احد قسمي  
العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جملة احد  
قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه  
بل رد على من قال بوجود اليقين في باب الايمان ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه  
احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من  
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق



كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كاسمحي ما يدل عليه لافي عكسه ( قوله من امارات الانكار ) الانكار القلبى كالانكار الاسانى وشذ الزنار مثلا فانما نحكم بالظاهر ونجبرى على

ما يقينه الامارة من كونه مكذبا لامصدقيا كانه حكم بالسلام المناق ونجبرى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهرا انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداده شرعا فهو في حكم العدم كايمن اليأس هذا ما قال ربه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقصة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كانوا هم ( قوله الان التصديق ركن لا يتحمل السقوط اصلا ) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمن حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقربه وعمله به ومع ذلك شذ الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار بمجمله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع ( هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى ) اى تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة محيئه به من عند الله تعالى اجالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخطئ درجته عن الايمان التفصيل فالشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا بالجنس اللغة دون التفرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى \* وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون \* ( والاقرار به ) اى باللسان الان التصديق ركن لا يتحمل السقوط اصلا والاقرار قد يتحمله كافي حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسلمن آمن في الحال اوفى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيمى ( قوله التصديق باق في القلب ) اما

لانه ليس بأدراك بل هو كلام نفسى على ما وقع في كلام الامامين ولا تتم المناقاة بينا وبين النور  
واما لانه لا مناقاة بين نور المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة  
واما لعدم اتحاد جملتهم على ما يشعر به قوله عليه السلام بنام عيسى ولا يتم قلبى كما هو رأى  
الاستاذ ولونسلم المناقاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي مالم  
يظراً عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون  
الاقرار ركناً من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلاً  
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركناً مثل ذلك فـ (دبر) قوله وانما الاقرار شرط  
لاجراء الاحكام في الدنيا (لكنه قديكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر امارات

والدين اذا لم يكن له كفر معلوم  
قال رحمه الله لا يخفى ان  
الاقرار لهذا الغرض لا بد  
وان يكون على وجه الاعلان  
للامام او غيره من اهل الاسلام  
بخلاف ما اذا جعل ركناً فانه  
يكفى له مجرد التكلم وان لم  
يظهر على غيره (قوله  
والنصوص معاضدة لذلك)  
انما جعلها معاضدة لاجبا  
عليه لما انه يحتمل ان يكون  
تخصيص القلب بالذكر  
لكونه رئيس الاعضاء

ومستتبعا لما عده على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان في الجسد لمضغطة « حتى »  
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا  
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدام اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه  
النصوص حجة على من يحمل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية  
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انما سلمنا ان الايمان عبارة عن  
التصديق بشهادة القل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينتقل في الشرع  
لى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من  
غير بيان اعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من افهم لكن ذلك خطا بما لم يفهم والمصحيح

امثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقاته بحد ما يريد به المعنى  
اللفظي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب  
ان يحمل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما  
( قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ ) رد عليه بان هذا انما يدل على  
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالاته على فعل القلب لا يعد عرفا واعة ايمانا ولا تصديقا  
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

لا يستلزم اعتبار المدلول  
والحق ان العبرة بالمعاني وبها  
تناط الاحكام والالفاظ  
انما وضعت دلائل عايمها  
ووسائل الى ادائها  
وما ذكره تنبيه عليه ورد  
لما ذكر في السؤال من ان  
اهل اللغة لا يعرفون منه  
غير الاقرار باللسان وهو  
كاف فيه ( قوله فلا نزاع  
في انه يسمى مؤمنا لغة )  
وذلك لان الايمان في اللغة  
كما يطلق على التصديق  
القلبي يطلق ايضا على  
الاقرار باللسان لكونه دليلا  
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه  
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف  
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق لانبي ومؤمن بفعله وهذا  
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى \*  
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم  
بمؤمنين . وقال الله تعالى . قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا  
ولكن قولوا اسلمنا \* واما المقر باللسان وحده فلا نزاع  
في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا  
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه  
السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة  
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي  
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان  
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع  
من حرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد  
كلتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور  
المشككين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر  
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل  
الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان ( قوله لا يكفي  
في الايمان فعل اللسان ) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شرطه او شرطه  
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا الفطان اشتراط التصديق والمعرفة لكن جعل  
الايمان نفس الاقرار ( قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل  
بالاركان ) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يحمل تارك الاعمال خارجا عن الايمان  
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمتزلة بين المنزلتين واليه

ذهب المعتزلة وقد لا يحمل  
خارجا من الايمان بل يقطع  
بعدم خلوده في النار وهو  
مذهب اكثر السلف وجميع  
ائمة الحديث وكثير من  
المتكلمين والمحكي عن  
مالك والشافعي والاوزاعي  
رحمهم الله ثم قال  
وعليه اشكال وهو انه  
كيف لا يتحقق الشيء بانتفاء  
ركنه واجاب بان الايمان  
يطلق علما هو الاساس  
والاصل في دخول الجنة  
وهو التصديق وحده وعلى  
ما هو الكامل المنجى وهو  
الذي عد العمل ركنا منه  
وموضع الخلاف ان مطلق  
الاسم الاول والثاني ( قوله  
وعدم دخول المعطوف  
في المعطوف عليه ) اى

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل  
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله ( فاما الاعمال ) اى الطاعات  
( فهى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص )  
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر  
من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب  
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى \* ان الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات \* مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم  
دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك  
شرط صحة الاعمال كافي بقوله تعالى \* ومن يعمل من الصالحات  
وهو مؤمن \* مع القطع بان الشرط لا يدخل في الشرط  
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك  
بعض الاعمال كافي بقوله \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \*  
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى  
ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركنا من  
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى  
المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل  
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو  
مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها  
فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان ( كما مر )  
كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا  
عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه ( قوله لامتناع اشتراط الشيء  
بنفسه ) فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط  
يلزم اشتراط الشيء بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عن

عن الظاهر وأما القول بأن المراد من الإيمان في الآية هو الفؤى فحين نلتزمه ونزيد عليه أن الشأن ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وأن أراد بذلك أنه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادغان) اذ قد سبق أن التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب أي الجزم بذلك من غير ادغان وقبول بل عن ادغانه وقبوله بعد علمه ثم أن اعتبار الجزم في الإيمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت أن ميل الشارح وصاحب المواقف إلى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه أيضا (قوله وفيه نظر لأن الاطلاع على تفصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه أن تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها اجالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة بل من الاجال إلى التفصيل

كما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادغان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولانقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو أرتكب المعاصي مقتصديه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الإيمان مجعولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والإيمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في أن التفصيلي أزيد بل اكمل وما ذكر من أن الاجالي لا ينقطع عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الإيمان وقيل أن الثبات والدوام على الأزمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة الإيمان لما أنه عرض لا يبيد الا بتجدد الامثال وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضياءه في القلب فإنه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من أن التفصيلي أزيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وسقف على مرية تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون منهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخرو هو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علمائنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى \* وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان «عبارة» الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن نحل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واسبقن بها انفسهم وبهذا ينسجع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يضح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يضح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كاصح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يذهب تصديق من شاهد المعجزة فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي ثبت باختبار المصدق ولهذائتاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى اووقع ذلك في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئ وبين شككنا في انها بالاثبات او بالفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانه قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانصح يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكنافار المعاندين المستكبرين ثم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل الحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكرويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله  
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر  
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد  
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار ( قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا  
من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين ) فان كلمة غير يجب حملها  
على معنى اذا لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها  
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان  
يحدد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيداً للاجحة لا نديكفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم  
في الجملة وان كان المؤمن اعم ( قوله ولا نغني بوحدهما الا هذا ) يريد انه ليس المراد بوحدهما  
هو تراد فيهما الا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

والانقياد والايمان عبارة  
عن التصديق بل المراد  
بوحدهما وحدة ما يراد  
منهما في الشرع وتساويهما  
بحسب الوجود بمعنى  
ان كل من اتصف باحدهما  
فهو متصف بالآخر  
ومن زعم ان المراد

ويؤيده قوله تعالى . فاخر جنا من فيها من المؤمنين  
فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين . وبالجملة لا يصح  
في الشرع ان يحكم على احدهما مؤمن وليس بمسلم او مسلم  
وليس بمؤمن ولا نغني بوحدهما سوى هذا فظاهر  
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك  
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في  
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من  
اوامره ونواهيه

بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف « والاسلام »  
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان  
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله  
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيهما وهو  
لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه  
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بالاشبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم  
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شيء يغايره والايمان ليس  
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع  
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملاً على  
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو



غير الايمان بحسب المفهوم عنده من جملة عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكررت ان يكون المصدق المحل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يحمل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك امان نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يشارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الشابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل ( قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته ) اى التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم ( قوله فاند صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان ) وذلك لانه تعالى رد قولهم آما بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغاير ان ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى . قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا . صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان . فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي . قلت المراد ان عمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام تقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولم يكن هذا ايضا صدقا لما صحح نهيهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى الاول ان يقال في الجواب قولهم اسلنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صحح ان يقال ولكن قولوا آما ( قوله وهى في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالذنار الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يتبدد شرعا ( قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال ) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

واستاء الزكوة والصوم وال الحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المنص ولا الانقياد  
الباطني اللازم له كما يفسح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغير  
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة ( قوله لانه اذالم يكن للشك فلا معنى لنفي  
الجواز ) يريد ان القائل اذ انوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى  
واما الشك فلفظ ظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر  
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال اؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يذبح نسكى  
من يشك في ايمانه ثم مر به  
رجل آخر فقال اؤمن  
انت قال نعم فامر به بذبح شاته  
فصرف ظاهرا الاستثناء  
الى الشك ولم يجعل قائله  
مؤمنا كما ترى ( قوله بل مثل  
قولك اما ارشد متق ان  
شاء الله ) فان كل واحد  
من الايمان والرشاد  
والتقوى مما يكتسب  
بالاختيار ويرجى البقاء  
عليه في العاقبة والمآل  
ويحصل به تزكية النفس  
والاعجاب ولكن ههنا  
فرق دقيق به يحسن  
الاستثناء في الرشاد  
والتقوى دون الايمان

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واتم الصلاة وابتاء  
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال  
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول  
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ( واذا وجد  
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن  
حقا ) لتحقيق الايمان ( ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء  
الله ) لانه ان كان للشك فهو كافر لاحالة وان كان للتأديب  
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اول الشك في العاقبة والمآل  
لا في الآن والحال اول التبرك بذكر الله اول التبرع عن تزكية  
نفسه او الاعجاب بحاله فالاولى تركه لما نه يوجب بالشك فلهذا  
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذالم يكن للشك فلا  
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى  
الصحاب والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب  
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة  
ولما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل  
به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا ارشد متق  
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل  
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »  
النهيات ليس واخذ منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس  
الرشاد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتق ليس من اجتناب المحارم  
في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر  
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الارمأة ويبقى مدة العمر  
ومشقة للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل  
لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فاصح خارج عن مدلول قوله انما مؤمن فلا وجه  
للاشك والاستثناء ( قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف ) يريد ان كل مؤمن  
وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجالا لكنه ربما يكون ضعيفا  
فاذ جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور العبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع  
الهوى والشیطان شئ  
من استنكار او استكراه  
قلبي اولساني ينافي اذعانها  
ويجئ بالنقض على  
تصديقها وان لم يكن لها  
شعور بذلك فلهذا قول  
ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا  
الدعاء صباحا ومساء اللهم  
اني أعوذ بك من ان اشرك  
بك شيئا وانا أعلم واستغفر  
لك ما لا أعلم فانه نجاة عن  
الوقوع في هذه الورطة  
لوعده النبي فلا جزم لاحد  
لحصول الايمان النجوى  
السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول  
التصديق الكامل النجوى المشار اليه بقوله تعالى \* اولئك  
هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق  
كریم \* انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر  
انهم ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة  
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان  
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على  
الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر فعوذ  
بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة  
على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس \* وكان  
من الكافرين \* وقول عليه السلام السعيد من سعاد  
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار  
الى بطلان ذلك بقوله ( والسعيد قد يشقى ) بان  
يرتد بعد الايمان فعوذ بالله تعالى ( والشقي قد يسعد )  
بان يؤمن بعد الكفر ( والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب اولا مخالفة لما عهدها الخضم  
من الاجاع والذكر في الفتاوى من الروايات ( قوله وكان من الكافرين ) دلالة الآية على  
ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد  
عن الملائكة وضع استنائه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة  
كلهم اجماعا الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافقة ابي الوصول الى آخر  
الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب  
عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صفة الاستثناء وليس النزاع الا فيها ( قوله دون الاسعاد والاشقاء ) فان الله تعالى موصوفان اولا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقاءه وقت شقاوته لا يتبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يتختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالاشقاء الابدى من علم انه يتختم بالاشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا يناقض ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه ( قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ) اى تستوجبها ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجهه وقت تضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال وكما البتة وقد مر مثله ( قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما زعمه السمنية من انه لا طريق للعالم بالاحس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوته آدم

دون الاسعاد والاشقاء وعمان صفات الله تعالى ) لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ( ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته ) لما من ان القديم لا يكون محلا للمحوادث والحقي انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى ( وفي ارسال الرسل ) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقته ليعرضهم لى الله تعالى فصار عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب ( حكمة ) اى مصلحة وعاقبة جيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه

على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال وكما البتة وقد مر مثله ( قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما زعمه السمنية من انه لا طريق للعالم بالاحس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوته آدم

وقوم بنوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم ( قوله كاذب اليه بعض المتكلمين ) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معجلة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلبه الية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح اليباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وأن لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بغيره لئلا يفتن نفسه بالية وان كان متمكنا من فعله ( قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه ) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء الاشعرى من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال ( وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ( ومنذرين ) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظر دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ( ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين ) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضل اخو الهمما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحوث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى \* وما ارسلناك الا راحة للعالمين \* ( وايدهم ) اي الانبياء ( بالمعجزات النافعات للعبادات ) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبني الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبه في كثير من المراضع متابعة للمصنف ليتنبه له ( قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به ) فيرد على البراهمة على ما عرفت من شبههم ( قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل ) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واطهارها فيكون راحة محضة واردة للتخفيف بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كن

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق المحروب موصل الى هو  
مقصود لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم  
وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من  
ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال  
( قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ ) اشترط في المعجزة سبعة امور ينضمّن هذا  
التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه  
منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند  
تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله  
وذلك لانه اول التأييد بالمعجزة لماوجب قبول قوله ولما  
بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند  
ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى  
العادة بأن الله تعالى يخاق العلم بالصدق عقيب ظهور  
المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك  
كما اذا ادعى احد محض من الجماعة انه رسول هذا  
الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالص عادتك  
وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم  
ضرورى عادى بصدقه في مقاتله وان كان الكذب  
ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى  
لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل احد لم  
ينقلب ذهبا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم  
بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

نما سبق من ان كل ما يظهر  
ويحدث من اجزاء العالم  
فمحدثه هو الله تعالى الثانى  
ان تكون بخارقا للعادة اذ  
لاعجاز دونه وقد دل عليه  
قوله بخلاف العادة الثالث  
ان يكون ظهوره على يد  
من يدعى النبوة ليعلم انه  
تصديق له وقد صرح به  
الرابع ان يكون مقاربا  
للدعوى اذ لا شهادة قبل  
الدعوى والتأخر عنها  
بزمان متناول آية الكذب  
واما التأخر بزمان يسير  
فهو في حكم العدم ودل  
عليه قوله عندى تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يعد تصديقا كفقء ولا يصدق  
الجبل بعدى دعوى وخلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى فخلق هذا  
الجبل فطبق بكذبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى  
على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة  
دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين  
عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز ( قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته الحاربية لخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة غادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه يمتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبمنرا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدح في ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدام ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لان الغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم بالضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بل على انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخريهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنّة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

تقربا هذه الشجرة فنكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والا كثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما النقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كجوا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس اوالى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يصيدان اجتباه بالنبوة كان بعدما بدرته بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضيه الآية ولا يتصور نبوتها وجواه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في القطة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الالية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في القطة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدلل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واطهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه معها لكم على ذلك حتى خاطروا بعصيتهم واعرضوا عن المعارضته بالحروف الى المقارعة بالسيف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الايمان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد استدلل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقdamه حين يهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه موطئا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يهلكه ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

التسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية واصل الثانى الاستدلال بحوزة اصناف الكمالات العلية على ما فصله رجه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة فى امتناع اجتماعها فبين هو مفتر عليه تعالى كذاب بل فى غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انما لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازى هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فن باب البرهان الثانى • انه ادعى •



( قوله فلا يكون اليهودي ونصب احكام ) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية تو يزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقليل انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احدا كما ورد في الحديث وذلك انماء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات ويذهب ان هذا مراد من قال انه من قليل انتهاء الحكم لانتهاء عهده وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في أثناء حديث طويل قسما هو وكذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلّمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعد ولا معنى للنسوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين واندمبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فاماته اولى ( وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث ) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ( ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم ( او يخرج منهم من هو منهم ) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبدا لا يدان لاحد بعبا لهم يعني بأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليهودي امان يكون المراد االوحى بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسير المراد ان يكون المراد الوحي المتلوا ولادليل في الحديث عليه ( قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى ) قال رحمه الله لاندوان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيمنعهم بعدون القتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم قائمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا نعمه عيسى عليه السلام لا خذسنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم في حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على اتمه بمنزلة الخليفة له عليه السلام ) قوله على تقدير اشتقاله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا التظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بمرجه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلول لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ( وكلهم كانوا خبزين مبلغين عن الله تعالى ) لان هذا معنى النبوة والرسالة ( صادقين ناصحين ) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اباعدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على اتمه بمنزلة الخليفة له عليه السلام ) قوله على تقدير اشتقاله على جميع الشرائط ) اي شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام ( قوله اما عدا فبالاجماع واما سهوا فعند

الاكثرين ) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صاتهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتدكرونها فحوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى ( قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ) عدا اوسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

ذنب كفر ( قوله وانما الخلاق وان امتناعه بدليل السمع او العقل ) فالحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يتمتع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الاتقياء فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية ومانع من الفساد فاسد ( قوله هذا كله ) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا ( قوله والحق منع ما يوجب النفرة ) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسح او لا كمهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين ( قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية ) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في الهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالثقة وقت الدعوة لعوز الموافق او قاته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واماموهما فجوزه الاكثرين واما الصغار فيموزع عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويموزع سهرابا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشتراطوا ان ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كمهر الامهات والفسح والصغار الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ( وافضل الانبياء محمد عليه السلام ) لقوله تعالى \* كنتم خير امة الامة \*

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر ( قوله فصروف عن ظاهره ان امكن ) يريد ان كان له محل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء محمول عليه وان كان خلاف الظاهر جماعين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البشة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترب وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سليمان لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الابرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقراض ظهره تهويل لذلك والمراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها إخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها ( قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب

كأهم في الدين ) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذمومة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خير امة يزيده اهل امة اى خير اهل

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا تخزلى ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده ( والملائكة عباد الله تعالى العالمون بأمره ) على ما دل عليه قوله تعالى \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته

دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي افضل امته فتأمل ( قوله لا يدل على كونه افضل من آدم ) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرجهم عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه وما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن ولكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

احدهم انه اشد صبرانه واثبت عزما حتى لو اوتى ما اوتى قابلي عابه ابتلى لصبر  
وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فاعلم يونس عليه السلام قد ابتلى  
بما ليس للانسان للصبر عليه يذان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت  
هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يغضى اليه وافضلية دينه عليه السلام لا تقتضي  
ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اي لا يمتنون من حسر البعير وتحسر  
واستحسراى اعنى فهو كقوله تعالى ينجون الليل والنهار لا يفترتون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظر الى كونهم  
بنات والاستحالة نظرا الى  
الاضافة اليه تعالى (قوله  
تقريب وتقصير في حالهم)  
فان الظواهر قد دلت على  
عصمتهم عن المعاصي  
ومواظبتهم على الطاعات  
كاسبق نبذ من ذلك حتى  
انفقوا على عصمتهم  
عن غير الكفر ايضا من  
المعاصي (قوله بدليل  
حجة استثنائه منهم) فان  
الاستثناء اخراج ولا اخراج  
دون الدخول وحل  
الاستثناء على الانقطاع  
وان كان له مجال لكنهم  
قالوا ان صفة الاستثناء  
محاز فيه فلا يصار اليه

ولا يستحسرون - (لا يوصفون بذكورة ولا انوثة)  
اذ لم يرد ذلك نقل وما دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام  
انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كان قول  
اليهودان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه  
الله تعالى بالسحق تقريظ وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر  
ابليس وكان من الملائكة بدليل حجة استثنائه منهم قلنا  
لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في  
صفة الملائكة في باب العادة ورفعة الدرجة وكان جنيا  
واحدا من جناتهم صح استثنائه منهم تعليلها واما هاروت  
وماروت فلا صح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة  
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاناة كما يعاتب الانبياء على  
السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر  
ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعاليم السحر  
بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على  
انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعد وعيده) وكلها  
كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما معك الا تسجد  
اذا امرت (قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية  
الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جنانا وانه كان من نوع من الملائكة  
مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر  
ولا كبيرة) اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بآثار السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل  
عليهما السحر ابتلاء للناس فن كفر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجسبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى ( قوله وهو واحد ) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة لازمة والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام و اراد يتقدمه

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث و حقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها ( والمعراج لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه السماء ثم الى ما شاء الله تعالى عن العلى حق ) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافلاخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقولاه في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ماروى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤياصالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد دل الله تعالى \* وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع زوجته وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس بما يشكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

تكثره الى العدد الذى عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاضل آحاده في ترتيب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير ( قوله يكون مبتدعا ) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه ( قوله واجب بان المراد ) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح الاحتجاج اذ لم يتحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد

اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين \* بسبب

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضي الله عنها  
بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قل المعراجان مارواه مالك ان صمصع  
وهو كان في القيظة من الخطيم او الحبر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر  
وكان في المنام من بيت ام هاني ور بما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل  
اتاه فأخذه به وخرج به  
الى السماء (قوله في الشهوات  
والذات) اي المباحة (قوله  
من قبله) اي قبل الولي  
بالتفسير المذكور وبهذا  
يمتاز الكرامة من  
الاستدراج وعما يسمونه  
اهانة وهو ما يقع دلالة  
على تكذيب الكذابين كما  
روى عن مسيلة الكذاب  
انه دعا عور ليصير عينه  
العوراء صحيحة فصارت  
عينه الصحيحة عوراء  
ويمتاز ايضا عما يسمونه  
معونة مثل ما يظهر من  
قبل العوام تخايصا لهم  
عن المحن والبلاء قل رجه  
الله ومن ههنا قالوا ان  
الحوارق اربعة انواع  
معجزة وكرامة ومعونة  
واهانة وكانهم لم يذكر  
الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم  
ان المعراج في القيظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مناطق  
به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف  
اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى  
فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسماء وهو من المسجد  
الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج  
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش  
او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان الذي عليه السلام آتيا أي  
ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو  
العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على  
الطاعات المحتجب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في  
الشهوات والاذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من  
قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايان  
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا  
بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة  
باتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن  
انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل  
آحاهوا ايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن  
صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة  
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة  
والى تفصيل بعض جزئياتها المستعجدة جداف قال (فيظهر  
الكرامة على طريق نقض المادة للولي من قطع المسافة  
البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى امال ولا السحر اما لانه تخيل وتعميه واراة مما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين  
واما لاندراج الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من  
قيل انكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يحمل ذلك معجزة لكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا رهاصا لميسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرر بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه له من مآذ كره (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا علما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله بينارجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تنضاف الى الجملة فتكون حبال الكفاة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالانف لانها قد تكون للوقف كما في انافتنى غناءها ويقع بعدها الجملة الاسمية والفعلية كافي بيت الحامسة \* فيناتسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتنصف \* وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعاتدا الكما ورده يوما

وأصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة ( وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها ) كافي حق مريم فانه \* كما دخل عليها زكريا المحراب ووجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله \* ( والمشى على الماء ) كما نقل عن كثير من السام من الاولياء ( والطيران في الهواء ) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب وقمان السرخسى وغيرهما ( وكلام الجاد والسحباء ) اما كلام الجاد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابى الدرداء قصصة نسجت وسمعا ان يسميها واما كلام السحباء فكذلك الكلب لأصحاب الكهف وكما روى ان الذي عليه السلام بينارجل يسوق بقرة تدجل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا ما اخلق له للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقل الذي عنيه السلام آمنت بهذا ( وغير ذلك من الاشياء ) مثل رؤية عمر رضي الله عنه

اتبع الى جرئى سلفه ولتضمنها معنى الشرط. ح لم يكن له بد من جواب وسمع وهو دخول اذا واذا المفاجأة في جوابها وعلمها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لا بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تحمل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويحمل بين خبرا لها مقدمة عليها او تحمل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الأئمة او يحكم بزيادتها وكرها لا المفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا ذكره نجم الأئمة وقد يحمل العامل في بين



من انفاحة ( قوله وسامع سارية كلامه ) جعل ذلك كرامة سارية والاظهر ان يجعل كرامة

لعمر كروية الجيش من بعيد  
حيث اوصل كلامه الى سمع  
سارية وليس سارية الادراك  
ما وصل الى سمعه فتدبر ( قوله  
والحاصل ان الامر الخارق  
للعادة فهو بالنسبة الى النبي  
معجزة سواء ظهر ذلك من  
قبله او من قبل آحاد امته )  
لدلالته على صدق دعوته  
وحقية نبوته فهذا الاعتبار  
جعل معجزة له والاقتدعرت  
ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها  
على يد المدعى ومقارنتها  
للمحمدى ( قوله ومع ذلك لا بد  
من تخصيص عيسى عليه  
السلام ) كما خص عيسى  
عليه السلام مع وجود  
غيره من الانبياء بعد نبينا  
عليه السلام كما كرهه الله  
من ان العظماء من العلماء  
على ان اربعة من الانبياء في  
زمرة الاحياء الخضر  
والاياس في الارض  
وعيسى وادريس في السماء  
اما لان حياة عيسى عليه  
السلام ونزوله الى الارض  
واستقراره فوقها مدة قد  
ثبت بالاحاديث الصحاح  
بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع  
فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما يمكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لا مير جيشه  
يا سارية الجبل الجبل تخذيره من وراء الجبل لمكر العدو هناك  
وسامع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالده رضى الله  
عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتات عمر رضى الله  
عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدمل المنة تارة المنكرون  
لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء  
لاشبهه بالمعجزة فلم يميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله  
( ويكون ذلك ) اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي  
هو من آحاد الامة ( معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة  
لواحد من امته لانه يظهر بها ) اي تلك الكرامة ( اندولى  
ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار  
باللسان والقلب ( برسالة رسوله ) مع الطاعة له في اوامره  
وتواحيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم  
التابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر  
الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من  
قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لظاوه عن  
دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه  
نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً  
بوجوب المعجزات بخلاف الولي ( وافضل البشر بعد نبينا )  
والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولكنه اراد البعدية الزمانية  
وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه  
السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه  
السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد الفضيل على الصحابة  
ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد  
الفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على  
الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ( ابو بكر الصديق  
رضي الله عنه ) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما يمكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد بينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان انقصود بيان  
التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام  
لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستقرار المراء والخلاف في  
تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع  
خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام  
واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فع خرجهم  
عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه  
عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات  
الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكبرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة  
ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

عمر ثم عثمان وعن محمد  
ابن الحنفية قلت لابي اي  
الناس خير بعد النبي  
عليه السلام قال ابو بكر  
قلت ثم من قال عمر فاذا  
كانت الصحابة افضل الامة  
وهؤلاء افضل الصحابة  
فافضلهم افضل الامة بل  
افضل جمع الامة (قوله من  
غير تعلم) اي تمكث وتوقف

من غير تعلم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الناروق)  
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات  
(ثم عثمان ذوالنورين) لان النبي عليه السلام زوجه  
رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال  
عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك (ثم  
على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف  
والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا  
بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كاروى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكاله كقوة غيراني « ولم يجد »  
بكر فانه لم يتاعثم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام حاني  
بعد صلوة العشاء فاسمى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي البيون  
فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فشبثت ام هاني بشو به فقال عليه السلام مالك قالت  
اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل  
فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا مشر كعب بن لؤي هلم  
فعددهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس من كان آمن به  
وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قولك لصدق قالوا اتصدقته  
على ذلك قال اني لا صدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

السلطان والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكان له لشرط مهابة وغاية تصليه في الدين كان الناس بها بوند فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فاليجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بما يجبه وليس التوقف فيه خلا بشيء من الواجبات الدينية والدنيوية لاذلا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضل (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء لطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرتهم فلا مطلق في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احاد متارخنة فالوجه اتباع السام والتوقف جهة (قوله) وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معاومة لاهل زمانه وقد نزل لنا سيرهم وكتابتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه محلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختئين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اي مباينتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لثمان ثم لعلي رضي الله تعالى عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجتمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه له لما تفرق

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بهديه هذا والمقول عن بعض المتأخرين انه لاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الاولين مشاركة فيها بتقدير اختصاصها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها ولا ينافي كثرتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد وندى سمي الرجل وينو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصيغة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم ( قوله بعد توقف كان منه )  
وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشى من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما  
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه  
الجماعة ( قوله وترك الخلافة  
شورى بين ستة ) اوجعلها  
بينهم يتشاورون ويعينون  
من هو احق بهانهم بحسب  
رأيهم وانما جعلها كذلك  
لان رأيهم افضل من عداهم  
وانهم احق بالخلافة  
من غيرهم وقال فى حقهم  
مات رسول الله عليه السلام  
وهو عندهم راض ولم يترجع  
فى نظره واحد منهم فاراد  
ان يستشير برأى غيره فى  
التعيين ولذلك قال فى حقهم  
ان انقسموا اثنين واربعة  
فكونوا مع الاربعة وان  
ساووا فكونوا فى الحزب  
الذى فيه عبد الرحمن ( قوله  
وما وقع من المخالفات  
والمحاربات ) يعنى انه قد  
روى ان جماعة من الصحابة  
قد امتنعوا عن نصرة على  
والخروج معه الى الحروب  
وحاربوه ففرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنزاعه على رضى الله تعالى عنه  
كان نزاع معاوية رضى الله تعالى عنه ولا حجة عليهم ابو كان  
فى حقه نص كما زعت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب  
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل  
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما ايس من حياته دعا  
عثمان رضى الله عنه وامى عليه كتاب عهده لعمري فلما  
كتب ختم الصيغة واخرجها الى الناس وامرهم ان  
يبايعوا المن فى الصيغة فبايعوا حتى مرت ببلى فقال بايعنا من  
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافة ثم  
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين  
ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير  
وسعد بن ابى وقص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين  
ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا  
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه  
وانقادوا لاوامره ونواهيته وصلوا معه الجمع والاعياد  
وكان اجابا ثم استشهد عثمان وترك الامر مملأ فاجتمع  
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه  
والتسوية قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل  
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات  
لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع  
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة  
وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد  
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر فى المطولات  
( والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد هاملك وامارة ) لقوله عليه  
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »  
خلافته والانزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع فى خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتل عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والخطي في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق ( قوله ولعل المراد ان الخلافة ) والا قرب ان يقال حقيقة خلافة اعني النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملائد الدنياوية

والاعراض التخيلية كما هو

شان الملوك ثثون سنة

( قوله وانما الخلاف في انه

يجب على الله تعالى ) كما ذهب

اليه الامامية والاسما عليه

او على الخلق بدليل سمى

وهو مذهب اهل السنة

او على وهو مذهب المعتزلة و

الزيدية واعلم ان الخوارج

لم يوجبوا نصب الامام لكن

طائفة منهم اوجبه عند

الفتنة والطائفة اخرى عند

الامن الا انه لم يعتد بخلافهم

لما عرفت من انهم خوارج عما

انعقد عليه الاجماع ( قوله من

مات ولم يعرف امام زمانه

فقد مات ميتة جاهلية ) فان

العرب في زمان الجاهلية كما

لم يكن لهم ملّة ونحلة يجتمعون

على مقالها ويحافظون على

مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمأوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوك وامراء وهذا مسمى لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا واعلم المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المبايعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمى او على المذهب انه يجب على الخلق سماعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الائمة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كما اشار اليه بقوله ( والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبات والمتلصصات وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات والواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك ) من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الفضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية ( قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام ) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابو بكر فقال ايم الناس من كان يصيب محمد فان محمد اقدماء ومن كان يصيبه محمد فانه حي لا يموت  
 فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل  
 ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا  
 لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلاف  
 اصرا الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل  
 فكيف يذى شوكة له الرياسة العامة اما ان كان او غير  
 امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الانراك  
 قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يخل  
 امر الدين وهو المتصود الاهم والعمدة العلمى فان قيل  
 فلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثشون سنة يكون الزمان  
 بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة  
 كلهم ويكون ميتهم مئة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد  
 الخلافة الكاملة ولو سلم فعل دور الخلافة ينقضى  
 دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا  
 الاصطلاح نالم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الحقيقة  
 اهم ولهذا ياتون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم واما  
 بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم يذى ان يكون الامام  
 ظاهرا) يرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض  
 من نصب الامام (لاعتقيا) من اعين الناس خوفا  
 من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) بخروجه  
 عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال  
 مظالم اهل الظلم والعدا لا كازعت الشيعة خصوصا  
 الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله  
 تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه  
 الحسين رضى الله عنهم ما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه  
 لو تركوه عن قدره استتار لاعتبروا وانشطروا « محمد »  
 قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

لا بد لهذا الامر من يقوم به  
 فانظروا وهاهنا آراءكم  
 ربحكم الله فتبادروا من كل  
 جانب وقالوا صدقت ولكن  
 ينظر في هذا الامر (قوله)  
 فان قيل فليكتف بذى  
 شوكة له الرياسة العامة  
 اما ان كان او غيره (يريدان  
 ما ذكرنا في عموم الرياسة  
 الدنياوية واما شمولها لامر  
 الدين على ما هو المعتبر  
 في الامامة فالمراد قوله بناء على  
 ان الامام اعم) بان يشترط  
 في الخلافة شرائط مثل  
 ان يكون مجتهدا في الاصول  
 والفروع شجاعا ذا رأى له  
 بصارة في امر الحرب  
 وترتيب الجيوش وسد  
 الثغور وغيرها ولا يشترط  
 في الامام ذلك (قوله)  
 واما بعد الخلفاء العباسية  
 فالامر مشكل (اذم يتفق  
 الامة بعددهم ان يلى  
 امرهم قرىشى بجميع شرائط  
 الامام فيلزم تضليلهم وترك  
 الواجب عليهم وربما اجاب  
 رجا الله باننا نلزم الضلالة

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشركة  
 بها يتعرف في مصالح العباد ويستتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا  
 بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بمحسن  
 السياسة والعدل والانصاف ان يفرضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا السيد كسائر الرعية

( قوله محمد الباقر )  
 لتقره في العلم اي توسعه فيه  
 والكظم من كظم الغيظ  
 اجترعه او بمعنى الكفلوم  
 بمعنى السكوت ( قوله )  
 وسيظهر فيلاء الدنيا  
 لانكار عليهم في انه سيظهر  
 المهدي وملك الامر سبع  
 سنين ويلاء الارض قسطنطين  
 وعدلا كما ملئت ظلما  
 وجورا وانه من عترته عليه  
 السلام من ولد فاطمة اجلى  
 الجبهة اقنى الانقب يواخى  
 اسمع عليه السلام واسم ابنه  
 اسم ابنه عليه السلام لما ورد  
 من الاخبار الدالة على ذلك  
 وانما الانكار عليهم في انه  
 مختلف ممتد عمره امتدادا  
 خارجا عن المعتاد وانه امام

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم  
 ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي الثاني ثم ابنه  
 الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله  
 عنهم وقد اخفي خوفا من الاعداء وسيظهر فيلاء الدنيا  
 قسطنطين وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول  
 عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما  
 وانت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم  
 حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه  
 من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم  
 بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى لامامة كافي حق  
 آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة  
 وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء  
 الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل  
 ( ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنبي  
 هاشم واولاد علي رضى الله تعالى عنه ) يعني نشترط  
 ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش  
 وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله  
 تعالى عنه محتجابه على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا  
 عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط  
 ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة  
 ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري ( قوله مع عدم القطع بعصمته ) يعني انه  
 قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت  
 العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة متطوع الامر بذلك والواقع مخالفه وبهذا التقرر يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع ( قوله وغير المعصوم ظالم ) اما لنفسه او لغيره ايضا

( قوله فلا يناله عهد الامامة )

كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة ( قوله ) فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ( اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخاف الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكية تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریشا اسم الاولاد للضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فاند محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عبد بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ( ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما ) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى \* لا ينال عهدى الظالمين \* وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناء على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم



وحقيقة العصمة ان لا يخطئ الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى محمله على فعل انبياء ووزراء عن النحر مع بقاء الاختيار حقيقة لا لبس له ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزول المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يتشعق بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب محتجا لما صح تكليفه بترك الذنب وما كان مثاب عليه ( ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعلا زعمنا ان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المنضول ادفع للنحر وابعد عن اثار الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الحائز هو نصب امامين مستقلين بحج اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ( يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة ) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا باطنا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى يستحق في عين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور ( سائسا ) ما لا يتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته وهويته بأسه وشوكرته ( قادرا ) بعلمه وعدله وكفايته وحجايته ( على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم ) اذا اخلاخل بهذه الامور خل بالغرض من نصب الامام ( ولا ينزل الامام بالفسق ) او بالخروج عن طاعة الله تعالى ( والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والاصراء بعد الخلفاء الراشدين

والنصي على الغير اذ لا يخفى فساد ( قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى ) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة ( قوله لا تزول المحنة ) هي ما يتحقق به الانسان كالبلية لما يتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يتحقق بالعباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن علا ( قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه الالفة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان الاستخلاف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم ( قوله مسلما ) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية العبد ذكر اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويعيرون الجمع والاعيان باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولأن العصمة ليست بشرط الإمامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي أن الإمام ينزل بالفسق والجور وكذلك قاض وأمير واصل المسئلة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رجع الله هو من أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية أن القاضي ينزل بالفسق بخلاف الإمام والفرق أن في انزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة للملأ من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ إذا قعد الفاسق ابتداء يصح وأوقد وهو عدل ينزل بالفسق لأن المقلد اعتمد عدلته فلا يرض بقضائه بدونه وفي فإوى قاضخان اجتمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وأوقضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بروفاجر) لقوله عليه السلام صلوأ خلف كل بروفاجر ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء البدع من غير تكبير وما نقل عن بعض السلف من المانع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا إذا لم يؤد الفسق والبدعة إلى حد الكفر وأما إذا أدى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا (ويصلى على كل بروفاجر) إذا مات على الإيمان والاجماع لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة فإن قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وإن اراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

ما قلنا بانها إذ الجنون والصبي ليسا من أهل الولاية (قوله) والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة إمامة أهل الجور والفسق (قوله) فبقاء أولى لأن الرفع أعسر من الدفع وفيه ضعف لأن عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد سرحوا بانها شرط إذا الإمام يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وإبضاعهم والفساق لا يؤمن أن يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله) فجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته

( قوله والامامة ) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا ان السلف الحقوا بمباحثها باوخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكونون ويلحمنه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى ( قوله لا يبلغ مداحدهم ولا ينصف المد ربع الصاع والنصف مكيال دون المدويحي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الواحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدا من

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبد من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيها المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ) وكيف عن ذكر الصحابة الاخير ) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهبا ما باع مدا حدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث واقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من اى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات فله حامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على مساوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في زيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر ( قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى ) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش ( قوله فبحي

احبهم) اى بسبب حبى او متلبس بحبى وكذا معنى قوله فيبغضنى ( قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره ) فلعلة كان منافقا هذا اذا كان الماعون معنا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق الامن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانت اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فتحن لانتروقه في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ( ونشهد بالجنة العشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة ) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطحمة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الانخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ( ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوم وليلة المقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم وليلة اذا تطهر فليس خفيه ان مسح عليهم ما قال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلماذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان النار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن فى الختتين وتسمح على الخفين ( ولا تحرم نبيذ التمر ) وهو ان يذخر او يزرع فى الماء فيجول فى اناء من الخرف فيحدث فيه لدغ كالانقعاع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمر ثم سمح فقدم بحرقه من قواعدها اهل السنة والجماعة خلافا للروايف وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة ( ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا ) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل

فقد قيل انه يجوز الامن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « من المستوشمة والسرفية ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

الامن عليه ويبان لقبه واجابه بعد فاعله عن رجة الله وشفاعة رسوله ( قوله نعم قد يقع تردد  
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية ) ففهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير  
 والتكميل بعد الكمال وفوقه  
 ومنهم من مال الى الثاني زعماء  
 بان الولاية عبارة عن العرفان  
 بالله وصفاته وقرب منه زاني  
 وكرامة عنده والنبوة عبارة  
 عن السفارة بينه وبين عبده  
 وتبلغ احكامه اليه والصلح  
 بخدمة متعلقة لمصلحة العبد  
 وقيل للولاية مراتب متفاوتة  
 وانما التردد بين ولاية الله  
 ونبوته والترجيح من جهة ان  
 نبوته متعلقة بمصلحة الوقت  
 والولاية لاتعلق لها بالوقت  
 وهذا اقرب فان قلت هذا  
 البحث من مقاصد الفن فكان  
 ينبغي ان يورده في مباحث  
 الفن قلت اوسلم فليس جميع  
 المباحث التي اشار اليها بعد  
 الفراغ عن مقاصد الفن خارجة  
 عن الفن بالكلية بل غايتها انها  
 ليست من مهماته ومعظم  
 مقاصده وسيتلى عليك نبذة من  
 المسائل من هذا الجنس فلا  
 تنفل ( قوله عهدهم منها ) اي  
 حفظه اما بان لا يخفى فيه  
 الذنب او بوقفته لآلئمة  
 والاصلاح على ان عدم لحوق  
 ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذهب المغفور

من النبي ككفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام  
 مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين  
 وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ( ولا يصل العبد )  
 مادام غافلا بالذات ( الى حيث يسقط عنه الامر والنهي ) لعموم  
 الخطابات الواردة في التكليف واجاع المجتهدين على ذلك وذهب  
 بعض المباهجين الى ان العبد اذ بلغ غاية المحبة وصفاقليه واختار  
 الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي  
 ولا بدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه  
 يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفرع وهذا  
 كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء  
 خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل  
 واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب  
 فعنانه عهدهم من الذنوب فلا يلحقه ضررها ( والنصوص )  
 من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ( ما لم يصرف عنها  
 دليل قطعي كافي الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية  
 ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه  
 لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر  
 والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف ( والدول  
 عنها ) اي عن الظواهر ( الى معان يدعيها اهل الباطن ) وهم  
 الملاحدة وسمو الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على  
 ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المأمون وقصدهم بذلك  
 نفى الشريعة بالكلية ( الحاد ) اي ميل وعدول عن الاسلام  
 واتصال واتصاف ( بكفر ) لكونه تكذيباً للنبي عليه السلام  
 فيما لم يجنبه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين  
 من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيه اشارات  
 خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق  
 بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

( قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر ) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصافاً انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسراً وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكماً واذا لم يظهر فان كان

العرفان ( ورد النصوص ) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً ( كفر ) لكونه تكذيباً صريحاً لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر ( واستحالة المعصية ) صغيرة كانت او كبيرة ( كفر ) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق ( والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر ) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كتناكح ذبي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او يحكم الجاهل فلا يكفر ولو عني ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا عني ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

ذلك لعرض يسمى خفياً وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلاً يسمى مشكلاً ونقلاً يسمى مجحلاً وان لم يدرك اصلاً يسمى متشابهاً وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفاً المراد بوجه ما ( قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة ) المتواترة من المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح ( وقوله كحشر الاجساد ) فان حكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

مكبرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح ( قوله لما يشق عليه لا يكفر ) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فقدمها لا ينافي الحكمة كافي الامم السابقة ( قوله وعن محمد انه لا يكفر  
هو الصحيح ) ولعل هذا مبنى على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة  
وطء الحائض لمجاورة اعنى الاذى ( قوله وفي استئصال اللواطه بأمر أنه لا يكفر على الاصح )  
لانه محتدمه ( قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر ) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استئصال اللواطه بأمر أنه لا يكفر على الاصح  
ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده  
يكفر وكذا الوثني ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا وضحك على وجه  
الرضا من تكلم بالكفر وكذا الجلوس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويفضحونه  
ويضربونه بالسائد يكفرون جميعا وكذا الوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر  
وكذا الوافى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لوقاله عند شرب الخمر او الراسم الله وكذا  
اذا صلى غير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا الواطئ كل الكفر  
استحفا فالاعقاد الى غير ذلك من الفروع ( والياس من الله تعالى كفر ) لانه لا يئس من روح  
الله الا القوم الكافرون ( والامن من الله كفر ) ادلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل  
الجزم بان العاصي يكون في النار يامن الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيان  
ان يكون المعتزلة كافر امطيعا كان او عاصيا لانهما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر  
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يئس ان يوفق الله  
تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأس ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي  
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لم يامن ان يصير كافر اليأس من رحمة الله  
تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لم نؤمن ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان  
اعتقاد عدم إيمانه انفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال ببناء على انتفاء الاعمال  
يوحى الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال  
بخلق الله القرآن واستحالة الرؤية وسب الشيعيين او لعنهما وامثال ذلك مشكل ( وتصديق  
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر ) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انى كاهن اصدق به بما يقول  
فقد كفر عما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان  
ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم اليب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر بنفسه او بكفر غيره كفر ( قوله والجمع بين  
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ) اى توجه قلنا وصلى صلاتنا ثم ادلا كلام فيما  
ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة  
يفصح عن ذلك كلام المواقت حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والنقهاء وأثبتها

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها  
وفصل المواضع التي اكفر  
فيها بعضهم بعضا واجاب عنها  
محافظة على تلك القواعد  
( قوله فمنهم من يزعم ان له  
رئيسا من الجن وتابعة )  
يقال لفلان رعى من الجن  
على فعيل اى مس ولفلان  
تابعة اى قرين من الجن يتبعه  
والتاء للنقل ويصدقهم ماروى  
انه عليه السلام سئل عن  
الكهان فقال ليسوا بشئ  
فقالوا يارسول الله فانهم  
يحدثون احيا نابا لشيء يكون  
حقا فقال عليه السلام تلك  
الكلمة من الحق تحفظها الجنى  
فقرها في اذن وليه نقر  
الدجاجة فيمخطون فيها  
اكثر من مائة كذبة ( قوله  
من ان الشيئية ترادف  
الوجود ) يريد اويلازمه  
( قوله معنى على تفسير لفظ  
الشيء بانه الموجود ) كما  
ذهب اليه الاشاعرة والمعلوم  
كاذب اليه الجاحظ ومعتزلة  
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر  
عنه على ما وقع في كلام جار  
الله ونقل مثله عن سيبويه  
وبعضهم جعله اسما للجبم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيسا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار  
ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بشهيم اعطيدوا المنجم  
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم  
بالغيب امر تقدر به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه  
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة  
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك  
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية  
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابلامة كفر  
( والمعلوم ليس بشئ ) ان اريد بالشيء الثابت المحقق  
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف  
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم  
ضرورى لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعلوم  
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعلوم لا يسمى  
شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشيء بانه الموجود  
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل  
وتتبع موارد الاستعمال ( وفي دعاء الاحياء للاموات  
وصدقتهم ) اى صدقة الاحياء ( عنهم ) اى عن  
الاموات ( نفع لهم ) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا  
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء  
يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح  
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنائز وقد  
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له  
منى وقل صلى الله عليه وسلم ﷺ ما من ميت يصلى عليه  
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا  
فيه وعن سعد بن عباد انه قال يارسول الله ان ام سعد  
ماتت فالى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر  
بئر او قل هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء  
والصدقة تطفى غضب الرب وقال عليه السلام  
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى



وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله رفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالضرع والابتهاال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل

بالنصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترب هذا على دعائه قلت يا بابه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذيفة واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سألها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والا حاديث والاخبار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يحجب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم. ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بأثم او قطيعة رجمه لم يستجبل ولقوله عليه السلام ان ربكم خي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاحاطة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فنعمة الجمهور لقوله تعالى \* وما دعاء الكافرين الا في ضلال \* ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه لانه وان اقربه فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران التعمية وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس \* رب انظرني الى يوم يبعثون \* فقال الله تعالى \* انك من المنظرين \* وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الديوسي وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطاع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن ننذرنا كرفال مائة كرون فلما نذرنا كرفال الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلاها عشر آيات فذكر الدخان

انما قال يا رسول الله وما الدخان فلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال علاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبة كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مغفره واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الخنيز ويكون الارض كلها كبيت وقفيه ليس فيه حصاص ( قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير احمج اجراءور شاب جفال الشر جعد قطط كان عينه عنبه طافية مكتوب بين عينيه ( لافر ) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعها قوم كائن وجوههم الحجاز المطرقة ويتبعه من يهودا صفيان سبعون الفاعليم الطبايسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كنهرو يوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه باب لد يقتله ( قوله والدابة ) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخالصة هرة وقرن ابل وقوائم بييرين كل

مفصلين اثناء عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها يخرج من صفا اول ما يبد رأسها ذات وبر وریش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب ( قوله وطلوع الشمس

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالامشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من بين تطرد الناس إلى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشرط كثيرة جدا وقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ ( والمجتهد ) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية ( قد خطئ ) وقد يصيب ) وذهب

من مغربها ) عن ابي ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قالت الله بعض ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش ( قوله ونزول عيسى ابن مريم ) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرق دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كالؤلؤ فلا يحل لكافر يجدرخ نفسه الامات ونفسه يتهى حيث يتهى طرفه ( قوله ويأجوج ومأجوج ) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الله ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صفان طوال مفروطا الطول وقصار مفروطا القصر وروى انهم يأنون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغا في اقفاهم فيدخل في آذانهم فيموتون ( قوله وخسف بالامشرق ) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها ( قوله واخر

ذلك تارخخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأنتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جاعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب : الاول ان الاحكام في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جاعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين والثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطي هل يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعة والمعتزلة الى ان كل شجة في المسائل الشرعية الفرعية التي لا تطلع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحيدا ما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جاعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجود المجتهد اصاب وان فقدته خطأ والمجتهد غير مكلف بأصابته ونموضه وخفاؤه فلذلك كان الخطي معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بأثم وانما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجما بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحججة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى فنتهمناها سليمان والضمير للعكوفة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين ضوا لما كان انخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلامهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماء المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمونة انما لا يخفى على من له معرفة باقنين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

أقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية أيضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعتراض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم وللهذا قل غير

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فن الله والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئه العبدية رضى الله عنهم بعضهم بعضهم بضم في الاجتهاديات . الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعهوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحدا لغيره . الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بينا عليه السلام بين الانحسار فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الفحمة والفساد او الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيج ( ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة ) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لا دم عليه السلام

هذا ارفق بالفريقين وما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين ( قوله ان القياس مظهر لا مثبت ) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قديمت بغير القياس من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه ( قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين ) لان المجتهد عامل بمعنى النص او مفهوما فيكون الحكم المجتهد فيه

عاما لا لشخص فمند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم ( قوله بل بالضرورة ) اي الدينية والافدوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصريح ايضا ( قوله على وجه التعظيم والتكريم ) قيده ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى و آدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرم يدل على انه اسجد تكريما اذ لم يسبق ما يدل على عذره التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم ( قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ ) فانه تعالى لما قال للملائكة اطيعوا في صورة المشاورة اني حائل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقنوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الزمان ونحن نرجع بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية اربابك هذا الذي كرمك على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر لاذنى بالسجود الاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى \* ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولابه فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وصنوح الحاحات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فانه سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم ابنهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بحيلائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميع اذلا قائل بالفضل ( قوله وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة )

يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصره او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بنظرها على تفصيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاسماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها

من الاصول الاعتقادية ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل وبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهوى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمه بالكوائن ماضيهما وآنها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسامية الثانية ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى \* علمه شديد القوى \* وقوله تعالى \* نزل به الروح الامين \* ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المباغون الثالث ان قد طرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالاعيان بهم اقوى

من المسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للجزع عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد اندخص من آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر ﴿ قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به « وبالتقديم قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقتضيه اقوى لان طريقتهم العيان لا العيان والمباشرة والمراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعيان انجرها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة التهاداة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعاها مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل ﴿ قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون الاسلامية ) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام  
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كال متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن  
ماضيها وآتيها غير مسلم  
وباقى المقدمات مسلمة  
عندنا ايضا وان اخلف  
المأخذ لكنها لا تفيد  
الافضلية بمعنى كثرة  
الثواب بل او فرض  
تمام جميع المقدمات  
لا يفيد ها ايضا بل نقول  
جميع الادلة المذكورة  
فيما بعد او فرض صحتها  
وتعمها لا تدل الاعلى كثرة  
فضائلهم وكالهم لا على  
كثرة ثوابهم عند الله كما هو  
المطأوب الذي يجتهد  
في اثباته وفقنا الله لنفوز  
بهذا المرام . كما وفقنا  
لاختتام الكلام . ثم الحمد  
حق الحمد \* لمن له حق  
الحمد . والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى \* ان يستنكف المسيح  
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . فان اهل اللسان  
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام  
اذ القياس في مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال  
لا يستنكف من هذا الاجر الوزير ولا السلطان ولا يقال  
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام  
وبغيره من الانبياء والجراب عندان النصراني استعظموا  
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل  
يذبح ان يكون ابن الله لانه مجرد لأب له وقل الله تعالى  
\* وتبرئ الاكهم والابرص وتحيي الموتى بخلاف سائر  
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك  
المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة  
المقربون الذين لا ب لهم ولا ام ويقصدون باذن الله  
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكهم والابرص  
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو في امر التجرد  
واظهار الآثار القوية لافى مطابق اشرف

والكمال فلا دلالة على افضلية

الملائكة والله اعلم بالصواب

والله المرجع

والمآب

ان كل له الشكر . والصلاة اطراما ان الخ من اجازاه . على محمد

خير البرية . وعلى متبعيه على الملة الحنيفية . السبعة

البياض القيمة . تمت بعون الله

تعالى \*

﴿ محمد الله على ماوفقنا لاتمام طبع هذا الممرح المتين \* المتداول بين علماء ﴾  
 ﴿ الدين المبين . للعلامة الثاني . سعد الملة والدين التفتازاني على ﴾  
 ﴿ من العقائد النسفية . في اصول الملة الخنيفية مرتباً في هوامشه حاشية ﴾  
 ﴿ المولى مصلى الدين الكستلي . بترتيب يدعي بهي . وذلك في زمن ﴾  
 ﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد . ﴾

لا زالت رياض مولته ﴿

﴿ مخفوفة بأزهار المعارف والعلوم . وما رحمت رايات ﴾  
 ﴿ شوكته مخفوفة بعناية الملك الحى القيوم . ﴾  
 ﴿ في اواسط صفر الحير من سنة ست وعشرين ﴾  
 ﴿ وثلاثمائة والف . من هجرة ﴾  
 ﴿ من له العز والشرف ﴾



متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حتميات الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق  
ثلاثة الحواس العلمية والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق  
واللمس وبكل حاسة منها توقفت على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر  
المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم  
الضروري كالعالم بالملك الحالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية النوع الثاني خبر الرسول  
المؤيد بالبحرنة وهو موجب للعلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة  
في النيقن والثبات اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل  
الشيء اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي والالهام ليس من اسباب المعرفة بصفة الشيء  
عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه يحدث اذهوا عيان واعراض فالاعيان ما يكون له  
قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا تجزى  
والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كالالوان والاكران والطعوم  
والروائح والحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحي العليم السميع البصير  
الشأن المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود  
ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمثلية ولا بالكيفية ولا يتمكن  
في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء ولصفات  
ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر  
والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة  
له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله  
تعالى متكلم بها امرناه بخبر القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب  
في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها والتكوين

صفة لله تعالى ازية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازية ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بايجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى لافي مكان ولاعلى جهة ومقابلة واتصال شعاع وشبوت مسافة بين الراى وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد افعال اختيارية يشاؤون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولايكلف العبد ما ليس فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانتكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولايتصور ان تأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى \* وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باثنتان لاتفتيان ولايفنى اهلها والكبيرة لاتخرج البعد المؤمن من الايمان ولاتدخله فى الكفر والله تعالى لايفغر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والصفو عن الكبيرة اذ لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر \* والشفاعة ثابتة للرسل والاخير فى حق اهل الكبائر \* واهل الكبائر من المؤمنين لايتخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقراء به فاما الاعمال فهى تتزايد فى نفسها \* والايمان لايزيد ولاينقص \* والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله \* والسعيد قديشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولاتغير على الله تعالى ولاعلى صفاته \* وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للمعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم  
 محمد عليهما السلام وقد روى بيان عندهم في بعض الاحاديث والاولى ان  
 لا يتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم  
 نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من  
 هرينهم وكلهم كانوا يخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين \* وافضل الانبياء محمد  
 عليه السلام \* والملائكة عباد الله العاملون بامره ولا يحضون بذكورة ولا انوثة والله  
 تعالى كتب انزلها على لبيته وبنين فيها امره ونهيه ووعدته ووعدته \* والمعراج لرسول  
 الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق  
 \* وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة  
 البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء  
 وفي الهواء وكلام الجناد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك بمعجزة للرسول  
 الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون ويا لا  
 وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله \* وافضل البشر بعد نبينا  
 ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم  
 وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون  
 لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد نفورهم وتجهيز جيوشهم  
 واخذصاصاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات  
 الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين  
 لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا متطرا ويكون من  
 قریش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنى هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط  
 في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل  
 الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم  
 من الظالم ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر وصلى على  
 كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الانخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم  
 النبي عليه السلام \* ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبذ التمر  
 \* ولا سباع ولى درجة الانبياء \* ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي  
 والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الخاد بكفر \*  
 ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس  
 من الله كفر والا من من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر \* والمعدوم

ليس بشئ \* وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم \* والله تعالى يحب  
الدعوات ويقضى الحاجات \* وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج  
الدجال ودابة الارض وأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام  
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق \* والمجتهد قد يخطئ وقد  
يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل  
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر  
افضل من عامة الملائكة

\* اما بعد جدا لله المتزه عن سمة نقصان \* والصلوة على بي آخر الزمان \* فقد  
\* تم بعون الملك المتعالى \* طبع حاشية المولى اغنيالى \* على شرح العقائد  
\* النسفية للعلامة النفتازانى \* كما تم قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب  
\* الكلام ما يدانى \* موشاة طرر هوامش تلك الحاشية الدقيقة \* بدرر عبارات  
\* حاشية \* البهشتى الانيقة \* مذ يلاعن العقائد فى آخرها \* لثم الفائدة لارباب  
\* النهى \* مع صرف الاهتمام والدقة البليغة \* فى صحيح كل من تلك الكتب  
\* البديعة \* فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة حربية بان تبذل بالاموال  
\* الكريمة \* وذلك فى ظل سلطان السلاطين باسط بساط العدل والعلم على الارضين  
\* ناصر اهل الحق واليقين \* قانع بدع المبتدعين \* مولانا

\* فى الآستانة العلية \* جها الله عن الآفات والبليّة \* وقد وافق  
\* تمام القمبيل وكال التشكيل \* أواسط صفر الحير من شهر سنة  
\* ست وعشرين وثلاثمائة والف من هجرة من خلقه الله \*  
\* على اكمل وصف \* صلى الله  
\* تعالى عليه وعلى  
\* المستمين اليه  
\* وسلم

